58e ANNEE (6e SÉRIE) N° 8 19 FEVRIER 1948

L'AMI DU CLERGÉ

Revue de toutes les Questions Ecclésiastiques

DOGME, MORALE, LITURGIE, DROIT CANON, ÉCRITURE SAINTE, PATROLOGIE, PRÉDICATION
JURISPRUDENCE CIVILE-ECCLÉSIASTIQUE

Fondé en 1879 par Mgr F. PERRIOT

Publié avec l'Imprimatur de Mgr l'Evêque de Langres. — Paraît à Langres tous les jeudis

Mgr A. ROZIER
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
Directeur

Mgr F.-M. CATHERINET
Prélat de la Maison de Sa Sainteté
Codirecteur

SECRÉTAIRE DE RÉDACTION : **R. DESVOYES**

Toutes les lettres doivent être adressées à : Monsieur le Directeur de L'AMI DU CLERGE, à Langres (Haute-Marne)

Chèques postaux : Nancy 21.88

PRIX DES ABONNEMENTS :

FRANCE et UNION FRANÇAISE
Doctrine seule. . ... **200 fr.**
Doctrine et Prédication .... **300 fr.**

ETRANGER
Voir les conditions détaillées à la 1re page des couvertures de Janvier.

On n'accepte pas d'abonnements de moins d'un an, ni d'abonnements à la *Prédication* sans la *Doctrine*.
Tous les nouveaux abonnements partent du 1er *Janvier* de l'année en cours.

Les annonces sont reçues exclusivement chez M. Jacques LEGUERNEY, 24, rue de Madrid, PARIS-8e.

SOMMAIRE

DOCTRINE

Mouvement théologique actuel (1er article). — I. LA TRINITÉ EN ELLE-MÊME ET EN NOUS. A. *La Trinité en elle-même :* Dict. de Théol. cath., 113 ; — P. Dondaine, 115 ; — P. Taymans d'Eypernon, 116 ; — Analecta gregoriana, 117.

Questions de Science ecclésiastique. — Que penser de la théorie du P. Sage sur la raison formelle du Saint Sacrifice de la Messe ? 119. — Est-il interdit en conscience de vendre des tickets de pain ? des bons d'essence ? 123. — Lors du baptême « sous condition » de protestants convertis doit-on se contenter de l'infusion de l'eau, ou peut-on compléter les cérémonies ? 125.

Liturgie. — L'organiste, tenu à l'office, et qui ne peut pas le réciter en accompagnant, satisfait-il à son obligation ? 126.

L' « Ami du Clergé » et les livres. — Comptes rendus bibliographiques : Petri Hispani, Dom Lefebvre, 127 ; Dom Poulet, F. Rolland, P. C. de Craon, 128.

PREDICATION

Carême sur la souffrance chrétienne. — VII. *Dimanche de Pâques :* La souffrance transfigurée, 49.

Dominicales liturgiques. — IX. *Dimanche de la Passion :* Royaume de paix, 50 ; — X. *Dim. des Rameaux :* I. N. R. I., 51.

Instructions sur les Epîtres du Dimanche. — IX. *Dim. des Rameaux* (ou pour la Semaine Sainte) : L'imitation de Jésus-Christ, 53.

Fête de Saint Joseph. — S. Joseph, modèle d'obéissance, 55.

Variétés. — Quelques considérations paradoxales sur la quête, 56.

PETIT COURRIER

Q. — Connaîtriez-vous une édition *latine* du texte *intégral* et *critique* des œuvres de S. Augustin ?

R. — Il n'existe pas d'édition récente des œuvres complètes de S. Augustin. On peut trouver encore d'occasion : l'édition des Bénédictins de St-Maur (11 vol. in-fol., Paris 1679-1700) qui est « sinon l'édition définitive du moins la meilleure jusqu'ici » écrivait le P. Portalié, art. *Augustin (S.)* dans le *Dict. de Théol. cath.*, vers 1900 ; — l'édition de Migne (Patrologie latine, t. XXXII-XLVII) « reproduction légèrement améliorée pour certains détails, de celle des Bénédictins » (P. de Labriolle) ; — celle enfin du *Corpus scriptorum Eccl. latin.* de Vienne dont le t. I parut en 1896 ; est-elle achevée maintenant ? — Nous avons déjà indiqué bien des librairies d'occasion. Signalons entre autres : Brunet, 32, rue Gambetta, Arras, — Boudot-Lamotte, 84, rue Bonaparte, Paris, — Vrin, 6, pl. de la Sorbonne, Paris, — Librairie d'Argences, 4, rue de l'Eperon, Melun.

Q. — Qui est sainte *Estelle ?* Quelle est la date de sa fête ?

R. — *Estelle* ou *Eustelle*, vierge et martyre à 13 ans, fille d'un païen de Saintes, fut convertie et baptisée par S. Eutrope. Elle ensevelit le corps de celui-ci qui avait été martyrisé ; elle fut alors mise à mort par son père.

Fête dans le diocèse de La Rochelle, le 11 mai ; S. Eutrope est mentionné au Martyrologe le 30 avril.

Voyez : Louis Audiat, *S. Eutrope dans la légende, l'histoire et l'archéologie*, in-8 de XXXII-544 p., Picard (1887) ; — Camiade, *Ste Eustelle, v. et m.*, in-12 de 140 p., La Rochelle (1892).

Q. — L'*Ami* pourrait-il m'indiquer des documents sur ce sujet :

La C. G. T. française : Origine et vicissitudes ?

R. — Vous trouverez toute la documentation nécessaire dans : J. Montreuil, *Histoire du Mouvement ouvrier en France*, in-8, Paris, Aubier, 1946. (Voir *Ami*, 18 déc. 1947, p. 862).

Q. — 1° Existe-t-il une traduction française des écrits alpinistes de Pie XI ?

2° Voulant développer une bibliothèque « alpiniste » à l'usage de jeunes gens de 15 à 20 ans, pourriez-vous m'indiquer des ouvrages pouvant les intéresser, ouvrages moraux et non moralisants :

a) Alpinisme en général ; — *b)* Romans *(Premier de Cordée)* très bien, ou romans policiers tels *Accidents à la Meije*...

R. — I. — De PIE XI (Achille Ratti) vous trouverez chez Dardel, à Grenoble, *Ascensions*.

II. — *a)* ALPINISME EN GÉNÉRAL : Jules Blache, *L'Homme et la montagne*, coll. Géogr. humaine, Gallimard, 1930 ; — C.-E. Engel et C. Vallot, *Ces monts affreux*, Delagrave, 1934 (l'Alpinisme de 1650 à 1810) ; *Ces monts sublimes*... (item, de 1803 à 1895) ; — R.-L.-G. Irving, *La Conquête de la montagne*, trad. Engel, Payot, 1936 ; — *La Montagne, centre d'intérêt et plan d'étude (Enseignement chrétien*, janv. 1939, p. 203-04) ; — John Grand-Carteret, *La Montagne à travers les âges*, 2 in-f°, Librairie Dauphinoise, Grenoble, 1904 ; — *La Vie alpestre transformée par le ski*, par Mathilde Lefournier *(Rev. des Deux Mondes*, 15 oct. 1935) ; — *Alpinisme féminin*, par Charles Vallot *(Larousse mensuel*, oct. 1937) ; — *L'Occupation humaine du Mont Blanc*, du même dans le même, juin 1939 ; — *Himalaya, Savants et alpinistes*, par H. Froidevaux *(Larousse mensuel* nov. 1937) ; — G.-J. Finch, *Comment on devient alpiniste*, Grenoble, Dardel ; — Léon Vibert, *A. B. C. de l'Alpinisme* (conseils techniques), Revue Camping, 9, rue Richepanse, Paris ; — Pierre Leprohon, *Le Cinéma et la montagne*, Susse, 1944 ; — *Itinéraires du skieur* (une centaine), édit. Camping, 1942 ; — Micheline Morin, *Encordées*, Attinger, 1946 (l'alpinisme féminin, passionnant) ; — Myrtil Schwartz, *Et la montagne conquit l'homme*, Fischbacher, 1931 (histoire de l'alpinisme à travers les âges et sur tous les continents) ; — Samivel, *Les Sports d'hiver ; Sous l'œil des choucas ou les plaisirs de l'alpinisme*, tous deux chez Delagrave ; — *Manuel technique de camping et de bivouac en montagne du Club alpin français*, Susse, 1943.

b) ROMANS : — Raoul Audibert, *Montagnes*, Redier, 1930 (trois nouvelles consacrées à des exploits d'alpinistes) ; — Marc Augier, *Copains de la belle étoile*, Denoël, 1942 (les espoirs d'une jeunesse ivre d'espace, de vent et de lumière) ; — Joseph Peyré, *Mont Everest*, et *Matterhorn*, Grasset, 1942 ; — Herbert Wild, *La paroi de glace*, Editions de France, 1936 (passionné) ; — Constantin-Weyer, *La Demoiselle de la mort*, Librairie des Champs-Elysées, 1936 (rivalités d'amour apaisées par la montagne) ; — *Les flaneurs sous la tente*, Stock, 1934 (ascensions dans les Alpes) ; — M. de Crisenoy, *La meilleure de l'équipe* Bonne Presse, coll. Bijou (ascension en montagne et montée parallèle d'une âme de jeune fille) ; — Claude Fayet, *L'Epreuve de la neige*, Plon, 1939 ; — Ph. Amiguet, *Où volent les aigles*, A. Michel 1938 (milieu protestant, tableaux saisissants) ; — Marcel Rouff, *L'Homme et la montagne*, Emile-Paul, 1925 (pas pour jeunes) ; — M.-M. d'Armagnac, *Neiges éternelles, éternelle chanson*, Bonne Presse, 1939, coll. Bijou (drame d'amour sur les hauteurs alpestres, élevé et élevant) ; — E. Estaunié, *Le silence dans la campagne*, Perrin (descente de la Meije) ; — Ramuz (belles pages sur les Alpes dans la plupart de ses romans et dans *La Suisse Romande*, coll. « Beaux pays », Arthaud) ; — même remarque pour H. Bordeaux et J. Giono (à choisir avec discrétion) ; — M.-T. Phythian, *La Géographie des Alpes françaises dans les romanciers contemporains*, thèse, Grenoble, 1938 ; — Richard Didier, *Ailes de mouches* et *Tricounis*, Jean Vitiano, à Paris, 1947 ; — Jacques Dieterlin, *Le skieur à la lune*, Ed. de la Revue du Ski, 1934 ; — Landry, *Bord du monde*, Corrêa, 1941 (pas pour trop jeunes) ; — Paul Guiton, *Idylles alpines*, Arthaud, 1946.

A signaler *La poésie de la montagne* d'Amédée Bizot, Snell, 1931, et *La Montagne mystique* de l'abbé René Fernandat, Grenoble, 1938.

P. 154, du 5 juillet 1947. — *S. Gaël* est sans doute *S. Judicaël*, au propre de Rennes, le 17 décembre.

Roi de Bretagne, né vers 590, d'abord moine au monastère de St Jean de Gaël (Gaël est encore aujourd'hui une paroisse du diocèse de Rennes) ; puis sorti du monastère pour exercer le pouvoir en succédant à son père Juthaël. Il se démit en faveur d'un de ses frères et mourut, vers 658, dans le monastère de Gaël. L'Eglise de St-Méen (diocèse de Rennes, près de Gaël) vénère encore des reliques de ce saint.

P. 19. — Les brochures de M. l'abbé Veyssière sont en vente chez l'auteur : Aumônier, Ecole La Mennais, Ploërmel (Morbihan). C. C. P. 236.26, Nantes. *Messes*, 30 fr., franco, 36 fr. ; — *Heures Saintes*, 20 fr., franco, 26 fr. ; — *Ch. de Croix*, 20 fr., franco, 26 fr. ; Remise par quantités.

R. P. BÉLANGER, rédemptoriste. — **La bonne sainte Anne de chez nous.** In-8 de 268 p. — **La vie en avion sur les hauteurs de la foi.** In-8 de 268 p. — **Quand on se marie.** In-8 de 344 p., 0,60 dollar can. — Ces 3 vol. à la librairie alphonsienne, Ste-Anne-de-Beaupré (Canada).

I. La dévotion envers sainte Anne, au Canada, a pour date celle de la fondation de la colonie. Jacques Cartier l'emportait en son cœur dans ses voyages de découverte. Il l'implanta sur ces rivages lointains en même temps que l'amour de la France. Avec les années, cette dévotion ne fit que croître, alimentée par les bienfaits que la sainte ne cessait de répandre, parfois sous forme de véritables miracles. On peut en suivre le développement dans le premier livre du P. Bélanger. Aujourd'hui le Canada possède une relique insigne de sainte Anne : un os d'un bras. Une basilique, élevée à Ste-Anne de Beaupré, abrite celle-ci. Plusieurs fois détruite, elle a chaque fois été rebâtie avec magnificence. Des pèlerins nombreux viennent chaque année la visiter. Une communauté de religieux rédemptoristes assure le service religieux et de ce centre diffuse des ouvrages pieux. Des *Annales* périodiques y sont aussi publiées.

II. C'est dans ces *Annales* qu'ont paru les articles recueillis dans les deux volumes suivants. Ceux-ci donnent un enseignement populaire en de courts chapitres visant moins à de savants exposés qu'à des applications pratiques. L'auteur a une longue expérience du ministère et a reçu mainte confidence. Il connaît donc les difficultés, les défauts, mais aussi les ressources spirituelles de ses lecteurs. Il entre dans le détail concret, cite de nombreuses anecdotes vécues, certaines assez piquantes. Les comparaisons abondent sous sa plume.

1. — *La vie en avion* est une revue des principales vérités et des principaux commandements de la religion catholique. Le dogme y est représenté à peu près uniquement par des aperçus concernant la grâce et l'Eucharistie. Mais il s'agit moins de prêcher des incrédules que de corriger des défauts. Ceux-ci font donc l'objet de nombreuses exhortations. Citons, pour caractériser la manière de l'auteur, le dernier chapitre, où S. Pierre est censé accueillir à la porte du paradis, avec les réflexions que l'on devine, les chrétiens fidèles et les pécheurs. C'est une occasion de faire la synthèse des devoirs à remplir et des péchés à éviter.

2. — *Quand on se marie* est une série de conseils adressés aux époux présents et futurs. Ces avis n'ont rien que de traditionnel : choix du conjoint, relations premières entre fiancés, nature du mariage, devoirs des époux entre eux et envers leurs enfants, joies de la famille. Leur intérêt consiste surtout dans leur caractère pratique et le pittoresque des cas vécus.

Sans doute, ces livres s'adressent à des lecteurs canadiens, mais plus d'un Français peut en faire son profit. Ils offrent également sans le chercher un tableau des mœurs au Canada actuel. La population y est, on le voit, pratiquante, mais l'assistance aux offices n'empêche pas l'existence de certains défauts, tel l'ivrognerie. Enfin on devine que si les personnes âgées sont encore attachées aux traditions ancestrales, la jeunesse est avide de nouveauté et d'indépendance. Le Canada pourrait bien, un jour, connaître les mêmes crises que les pays catholiques du vieux monde.

Denys GORCE. — **Newman et les Pères.** Beyaert, Bruges, dépôt à Paris-6e, 66, rue Bonaparte ; — **Petite Introduction à l'Etude des Pères.** — *Ibid.*, dépôt à Paris-6e, 26, rue St-Placide.

Ces deux petits volumes, d'environ 110 pages chacun, ont pour but de donner le goût de la lecture des Pères. Le retour à l'Ecriture et à la patristique est la condition indispensable de l'enrichissement de notre spiritualité contemporaine. Le Dr Denys Gorce, qui pratique la médecine corporelle, si je puis dire, à Grenade-sur-Adour, a la magnifique ambition de pratiquer en outre la médecine spirituelle en pays de langue française.

Ses deux opuscules qui sont des rééditions saluées avec plaisir sont tout à fait propres au but qu'il poursuit. Dans le premier, il donne en exemple Newman. Il fait voir, avec évidence, comment ce sont les Pères qui ont conduit Newman à l'Eglise catholique. En un style vivant, alerte, nuancé, il suit son héros depuis son enfance jusqu'à sa mort et il le montre s'attachant aux Pères, surtout ceux du IVe siècle, peut-être le plus grand siècle chrétien, sous le rapport doctrinal. C'est par Athanase, Basile, Grégoire de Nazianze, Chrysostome, Augustin, Jérôme, Cyrille d'Alexandrie, qu'il est pour ainsi dire contraint de prendre la route qui de l'anglicanisme illogique le mène à Rome. Tous les textes de l'*Apologia*, des *Lettres* et des *Esquisses patristiques*, passent sous nos yeux. On vit intensément avec Newman, on participe à ses expériences, à ses émotions, à ses luttes, à ses conclusions et décisions. C'est un drame d'une rare qualité, le drame de la recherche de la vérité par une âme ardente et sincère.

Après ce 1er volume, on est décidé à relire les Pères, que Newman a tant aimés et qui le lui ont si bien rendu. Mais comment s'y prendre ? A cette question, répond le second opuscule. C'est un exposé très substantiel et vigoureux des conditions préparatoires à l'étude des Pères. Cela s'adresse non seulement aux prêtres, qui veulent approfondir leur théologie, mais encore et surtout aux laïques cultivés. Le Dr Gorce a mis en circulation et adopté pour lui-même le beau titre de « laïc théologien ». Il voudrait que tout chrétien instruit, comme au Grand-Siècle, se jette dans l'étude conjuguée de l'Ecriture et des Pères. Pour aider les laïques dans cette voie, il publie, à l'exemple de Newman, des *tracts* de 30 à 40 pages chacun (Editions Le Roux, Strasbourg), sur des questions théologiques actuelles. Rien de plus varié ni de plus instructif. Nous ne saurions trop les recommander à nos lecteurs, pour leurs paroissiens cultivés.

Abbé Roger BARON. — **Messes pour militants d'Action Catholique.** — In-12 de 78 p., 48 f. — Paris, Spes, 1947.

Il s'agit de messes dialoguées. L'auteur demande que les assistants fassent au célébrant toutes les réponses latines que lui fait le servant et qu'ils récitent avec le prêtre le *Gloria*, le *Credo*. le *Sanctus*, l'*Agnus*, le triple *Domine non sum dignus* qui précède la Communion des fidèles. Il demande encore que soient lus (en français sans doute) l'Introït, le Graduel, l'Offertoire, la Communion, l'Oraison, la Secrète, la Postcommunion, l'Epître, l'Evangile, le dernier Evangile.

Ceci étant assuré pour *toutes* les messes, il reste encore des instants de silence. M. B. veut les remplir (sauf le temps de la double consécration), et il propose, dans une 1re messe, la traduction partielle de l'Offertoire et du Canon ; dans cinq autres messes, des dialogues composés par lui sur des thèmes différents : la Messe et la vie ; l'unité des chrétiens dans le Christ ; la chrétienté à construire ; la fierté chrétienne ; la joie chrétienne. Viennent enfin 17 cantiques (sans la musique) tantôt empruntés à des recueils antérieurs, tantôt composés sur des airs de plain-chant par M. B. lui-même (ce dernier genre est plus pratique qu'esthétique). Tous ces textes conviennent exclusivement à des jeunes gens ou des jeunes filles.

Quelques fâcheuses fautes d'impression devront être corrigées avant même une nouvelle édition. Ainsi, p. 23, *Patriarchæ nostri Abrahæ* devient « Abraham *votre* patriarche ». Par contre, p. 39, il faut lire : « l'un de *vos* ministres » et non pas « l'un de *nos* ministres ». Est-ce aussi une faute d'impression que la suppression (p. 24) de trois noms de saints et de quatre noms de saintes dans le catalogue qui suit l'Elévation ? P. 43, on se demande ce que peut bien vouloir dire l'étrange mission confiée à l'Eglise par Jésus de « finir le monde » (entre guillemets dans le texte). Il n'est pas de très bon goût de qualifier la Rédemption (p. 31) d' « aventure », celle-ci fût-elle « prodigieuse ». « Grandiose entreprise » de la p. 46 vaut un peu mieux.

Qu'on ne s'étonne pas de ces remarques : dans nos églises, et surtout à la sainte messe, il convient de ne « prier que sur de la beauté ». Le petit volume de M. B. a été composé dans ce but : quelques améliorations faciles à réaliser l'amèneront bien près de l'idéal visé.

P. JACQUES DE BLOIS, Capucin. — **S. François d'Assise, soldat et prédicateur.** — In-8 couronne de 64 p., 55 f. — Aubanel aîné, Avignon.

A une époque où les remous de la deuxième guerre mondiale ne sont pas encore calmés et où certaines nations sont déchirées par des troubles intérieurs, il convient de ramener l'attention sur le grand pacificateur que fut S. François d'Assise. La présente brochure, destinée principalement aux jeunes, expose brièvement les résultats qu'il obtint. Sa règle remit en honneur les principes évangéliques, l'institution du Tiers Ordre affaiblit les querelles qui opposaient les seigneurs et les hommes du peuple ; le mépris professé pour les biens du monde tendit à supprimer jusqu'à la racine des conflits, à savoir la cupidité.

La Fraternité des hommes, voilà ce que S. François a réappris à la société de son temps. Pratiquer sa doctrine serait, au XXe siècle encore, le plus sûr moyen de travailler au redressement du pays et à la paix du monde.

R. P. FAURE. — *Un garçon prodigieux* : **La jeunesse de Don Bosco.** — Gr. in-8 de 192 p., illustré, 100 f. — Lyon, Paris, Vitte.

Cette intéressante biographie est destinée aux jeunes. Elle raconte, d'un style alerte, la jeunesse — merveilleuse en effet — de Don Bosco, jusqu'à sa prêtrise. C'est surtout l'histoire de la vocation du grand saint, vocation traversée, comme on le sait, par des épreuves et des obstacles sans nombre que la plupart auraient jugés insurmontables.

C'est pourquoi nous recommandons tout particulièrement ce récit aux séminaristes, à leurs parents aussi, et à tous ceux qui ont besoin d'affermir leur vocation.

POUR LE CAREME

Parmi les années de *Prédication* encore disponibles, nous croyons utile de signaler :

1° En 1908 et 1909, 31 **Instructions sur les péchés capitaux.**

2° En 1929 et en 1946, des **Lectures sur Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus.**

3° En 1929, 1930 et 1931, des **Entretiens sur les litanies de S. Joseph** (25), d'autres sur Le « **Salve Regina** » (11).

4° En 1934, des Entretiens sur le **Discours après la Cène**.

5° En 1937, un **Carême sur la Samaritaine.**

6° En 1938, 23 Entretiens sur les **Paraboles du Royaume.**

7° En 1939, 6 **Chemins de Croix pour le Carême.**

Chaque année coûte 100 fr., port en plus.

Sonneries Electriques de CLOCHES
BACH - METZ
Agence technique pour le Centre :
A. BACH fils, Ingénieur
21, Av. A.-Briand
Clermont-Fd.-Chamalières
(Puy-de-Dôme)

TOUT L'ENSEIGNEMENT PAR LA PROJECTION FIXE
VUES FIXES - FILMS ET APPAREILS
PROJECTION DE CORPS OPAQUES
Catalogue et renseignements sur simple demande
Maison MAZO 33, bvd Saint-Martin PARIS (3e)

Librairie P. TEQUI, 82, rue Bonaparte, Paris 6e

MARITAIN. — *La Philosophie Bergsonienne*, 3e édit. Prix 600 fr.
Cet ouvrage contient non seulement la critique des principes philosophiques du Bergsonisme, mais encore une synthèse, accessible sans vulgarisation, des grandes positions métaphysiques de saint Thomas.

ARNAUD D'AGNEL (Abbé). — *Saint-Vincent de Paul, Directeur de conscience*. Prix .... 250 fr.
Les confesseurs, les supérieurs, maîtres et maîtresses de novices, les parents eux-mêmes tireront un réel profit à la lecture de ce livre où l'auteur nous montre en saint Vincent de Paul un véritable artiste dans l'art difficile de la direction des âmes.

DUPLESSY (Abbé). — *Allocutions Matrimoniales*. Prix 250 fr.
Ouvrage très utile au Clergé pour l'aider dans la composition de ses allocutions matrimoniales.

PERREYVE (Abbé). — *Lettres de Lacordaire à des Jeunes gens*. Prix .... 225 fr.
Livre à mettre entre les mains de tous les jeunes gens pour leur faire apprécier la beauté de la foi catholique.

GOUBERT (S. J.). — *Foucauld*. Pièce en un acte et en vers pour Jeunes gens. 7 personnages. Prix .... 48 fr.
Le 1er décembre 1916, le P. Charles de Foucauld mourrait à Tamanrasset assassiné par des Sénoussis révoltés. Le P. Goubert essaie de reconstituer cette dernière journée du grand apôtre des Touaregs.

FLEURS ARTIFICIELLES
Consultez dans les Nos des 5 et 12 février 1948 de l'*Ami*, le catalogue du
« LYS DE PAQUES »
55, rue St-Placide - PARIS (VIe)

Achète, répare HARMONIUMS
même démolis
Organex, 105, r. Consolat, Marseille

Les troubles prostatiques
Les envies fréquentes et les difficultés d'uriner, l'inflammation, les brûlures du canal, les élancements s'irradiant jusque dans le périnée qui composent les misères du prostatique, diminuent en général d'intensité sous l'influence des Dragées de Magnogène et des Suppo-Magnogène aux sels de magnésium. Le plus souvent la prostate se décongestionne, la vessie se vide mieux, l'urine est plus limpide, le malade se lève moins la nuit. Il éprouve une agréable sensation de bien-être. Chez les opérés, les Dragées de Magnogène favorisent un retour plus rapide des forces avec meilleur fonctionnement de la vessie. Toutes Pharmacies. Visa no 1077 P - 7774.

PENSEZ AUX CADEAUX
pour la
PREMIÈRE COMMUNION
Offrez et faites offrir
LE MISSEL VESPÉRAL ROMAIN
de
DOM LEFEBVRE
QUI EST EN VENTE DANS UN BEAU CHOIX DE RELIURES
...chez VOTRE LIBRAIRE

Demandez à votre Libraire les Images des Abbayes Bénédictines ERMETON et MAREDRET.

Imprimerie de la Société Anonyme de l'*Ami du Clergé*, 4, rue Claude-Gillot, LANGRES (Haute-Marne)

58e ANNÉE (6e série) N° 8 19 FÉVRIER 1948

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les jeudis

Mgr A. ROZIER
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
Directeur

Mgr F.-M. CATHERINET
Prélat de la Maison de Sa Sainteté
Codirecteur

Le Mouvement Théologique actuel

(*Premier article*)

En rappelant « les enseignements de S. S. Pie XII sur la théologie et le dogme catholique » nous avons insisté, d'une part, sur l'autorité doctrinale de S. Thomas d'Aquin, autorité que le Saint-Père entend fermement maintenir, d'autre part sur l'adaptation indispensable de l'enseignement religieux « aux nécessités de l'heure présente », tout en « demeurant immuablement fidèle aux principes ». (*Ami*, 1947, p. 210-211).

Les théologiens s'efforcent, semble-t-il, d'entrer de plus en plus dans ces vues : sources de la Révélation étudiées d'une façon plus conforme aux exigences de la critique ; développement du dogme considéré à la lumière des documents de l'histoire ; vie surnaturelle du corps mystique envisagée dans une synthèse harmonieuse des dogmes de l'Incarnation et de l'Eglise, de la liturgie et des sacrements ; en un mot, s'affirme une théologie qui, sans rien sacrifier des vérités acquises et de leur formulation consacrée par le Magistère, se présente sous un aspect plus concret et plus vivant.

I. — La Trinité, en elle-même et en nous

Ce titre, emprunté à l'ouvrage du P. Galtier sur la Très Sainte Trinité (*Ami*, 1935, p. 124) indique très exactement le sens des publications récentes sur le mystère fondamental du christianisme.

A. — La trinité en elle-même

I. — *Le Dictionnaire de Théologie catholique* a publié une étude considérable sur la *Trinité* (t. xv, col. 1548-1855). La première partie, *Révélation du mystère : Ecriture et Tradition* est due à M. G. Bardy. La seconde partie, *La théologie latine du* VIe *au* XXe *siècle* est signée A. Michel, ainsi que la troisième partie, *Les missions et l'habitation des personnes de la Trinité*. De nombreuses études antérieures avaient déjà, dans le *Dictionnaire*, abordé le sujet de la Trinité par quelques-uns de ses aspects particuliers. Des répétitions étaient inévitables. Les auteurs se sont efforcés de les réduire au minimum dans la synthèse qu'ils présentent.

1° La révélation de la Trinité n'a pas été faite aux Juifs. Les écrits de l'Ancien Testament contiennent cependant, de ce mystère, une certaine préparation non négligeable. La révélation chrétienne est étudiée dans les synoptiques, chez S. Paul, chez S. Jean. Mais l'enseignement du Nouveau Testament est encore « extraordinairement concret ». Point de ces termes abstraits auxquels on sera obligé, plus tard, de recourir. Les auteurs inspirés « se contentent de nous conduire au Père de Notre-Seigneur Jésus-Christ, qui est aussi notre Père, au Verbe de vie qui s'est fait chair, qui a habité parmi nous et dont nous avons vu la gloire, à l'Esprit de vérité qui rappelle et fait comprendre tout ce que Jésus a enseigné » (col. 1605).

La vérité trinitaire est pacifiquement possédée jusqu'à la fin du IIe siècle. Elle transparaît dans la liturgie baptismale, le symbole, les prières. On la retrouve chez S. Clément de Rome, S. Ignace d'Antioche, S. Polycarpe. Le « *Pasteur d'Hermas* » retient tout spécialement l'attention de l'auteur qui recommande de ne « pas s'étonner des incohérences ou des contradictions » dans lesquelles il arrive à Hermas de tomber. La foi des Pères apologistes est correcte ; leur philosophie l'est moins. Voulant convertir les païens, ils sont amenés parfois « à s'exprimer comme eux, à traduire en langage philosophique les ineffables mystères de la vie divine. Comment s'étonner des imperfections de leur langage ? » (col. 1622). S. Irénée accuse déjà un langage plus correct, peut-être parce qu'il est hostile aux recherches. Il garde la tradition. « Il croit qu'il y a un seul Dieu ; il croit aussi que le Père, le Fils, et le Saint-Esprit constituent les articles fondamentaux de la foi catholique. Et cela lui suffit » (col. 1623).

Mais voici les hérésies naissantes : adoptianisme, monarchianisme patripissien, contre lesquelles s'élèvent les théologiens, S. Hippolyte, Tertullien, Novatien. En face de la gnose alexandrine, Clément et surtout Origène. L'affaire des deux Denys retient naturellement l'attention de M. Bardy. A la fin du IIIe siècle, la belle formule de foi de S. Grégoire le Thaumaturge résume l'enseignement de l'Eglise : celle-ci est prête à s'opposer aux tentatives des hérésies nouvelles. L'hérésie nouvelle, c'est l'arianisme, condamné à Nicée, mais renaissant sous d'autres formes. — Signalons, en passant, les belles études sur la doctrine trinitaire de S. Athanase (col. 1659-1668), de S. Hilaire (col. 1667-1669), des Cappadociens (col. 1670 - 1681). — Tandis qu'en Orient il fallait défendre pied à pied les positions orthodoxes, en Occident, S. Augustin profitait de la tranquillité relative que lui laissaient les hérétiques. Son *De Trinitate*, rédigé entre 400 et 416, constitue le monument le plus ample élevé par la théologie patristique latine à la gloire de la Trinité :

« Jamais, avant [S. Augustin], on n'avait creusé aussi profondément le sens de la vie divine. Les Cappadociens eux-mêmes restent très loin derrière lui. Sans doute, leurs recherches portent dans une direction différente, puisqu'ils se préoccupent avant tout de montrer que la Trinité des personnes n'est pas inconciliable avec l'unité

divine entendue au sens le plus strict. Mais ils affirment bien plus qu'ils ne prouvent et le réalisme de S. Grégoire de Nysse a quelque chose de déconcertant. Le mérite de S. Augustin a été de rechercher dans l'âme humaine le vestige de la Trinité. Une telle idée ne pouvait venir qu'à un esprit profondément religieux et l'on s'étonne un peu que d'autres ne l'aient pas eu ou du moins n'aient pas cherché à en tirer parti. Nombreux sont, dans les premiers siècles, les Pères qui ont parlé de l'homme créé à l'image de Dieu. Presque tous se sont arrêtés à cette pensée que l'image de Dieu en l'homme était l'intelligence et plusieurs ont ajouté que la ressemblance de Dieu, la grâce surnaturelle, avait été perdue par le péché du premier homme... S. Augustin a justement pensé que, puisque Dieu était trine, son image devait révéler quelque chose de cette trinité. De là ses recherches qui sont à la fois le fait d'un psychologue attentif à scruter les profondeurs de la vie conscientielle et d'un mystique pour qui tout parle de Dieu et en découvre le secret » (col. 1692).

La fin de l'âge patristique nous livre encore quelques noms : en Orient, S. Cyrille d'Alexandrie et S. Jean Damascène, émergeant de quelques controverses secondaires et tôt épuisées ; en Occident, les adversaires de l'arianisme africain, Vigile de Thapse, Céréalis de Castellum et surtout S. Fulgence de Ruspe ; en Italie, Boèce, qui par la théorie philosophique des relations éclaire les données les plus obscures du dogme trinitaire. Si l'on veut chercher l'aboutissant du travail de toute la période patristique en ce qui regarde la sainte Trinité, c'est dans le symbole dit de S. Athanase, dont l'auteur reste inconnu. Mais il vaut mieux que l'ignorance plane sur l'origine exacte du *Quicumque* :

« Quand nous le récitons, ce n'est pas la voix d'un individu, si grande que soit son autorité, que nous entendons. C'est la voix de l'Eglise ancienne tout entière dont la foi a passé dans un symbole si expressif, que nous en avons fait une hymne » (col. 1699).

L'article de M. Bardy est une vue d'ensemble, concise et cohérente, sur le développement du dogme dans les sept premiers siècles de l'Eglise. Cette vue d'ensemble se déroule avec la majesté qui convient au sujet, mais aussi avec cette connaissance parfaite de la tradition patristique qu'on retrouve dans tous les ouvrages de l'auteur.

2° Le second article, *la théologie latine du* VI^e^ *au* XX^e^ *siècle*, retrace la marche des problèmes trinitaires suivant leur enchaînement historique. L'auteur s'est efforcé de montrer comment les controverses ont abouti à une intervention solennelle du Magistère.

La première période étudiée va « de Boèce au IV^e^ concile du Latran ». Toute une série d'auteurs du haut Moyen Age apportent ici leur témoignage à la vérité traditionnelle, que sanctionne, d'une manière fort expressive, le symbole du XI^e^ concile de Tolède (675). A l'époque carolingienne, l'addition du *Filioque* suscite quelques défenseurs de la position adoptée par l'Eglise latine : Alcuin, Paulin d'Aquilée, Agobard de Lyon, Théodulphe d'Orléans, les évêques germains du concile de Worms, Enée de Paris et surtout Ratramne. La préscolastique des XI^e^ et XII^e^ siècle possède quelques noms remarquables. La tendance traditionnelle est représentée par Pierre Damien et surtout par Anselme de Cantorbéry ; les tendances rationalistes, issues des excès de la dialectique et de l'intrusion de la philosophie dans le domaine dogmatique, sont à l'origine du nominalisme de Roscelin, du conceptualisme d'Abélard, du réalisme de Gilbert de la Porrée ; les tendances mystiques se font jour dans les œuvres de S. Bernard, d'Hugues et de Richard de Saint-Victor. Les erreurs d'Abélard et de Gilbert avaient été condamnées à Sens et à Reims. Mais voici qu'à la fin du XII^e^ siècle se multiplient les controverses antitrinitaires. Les adversaires du dehors étaient en plus des vagabonds de toute sorte, les albigeois, les vaudois, les Juifs et les Sarrasins musulmans. Mais, dans l'Eglise même, les apologistes durent combattre les erreurs de quelques théologiens, Amaury de Bène, David de Dinant et surtout Joachim de Flore. Le Magistère suprême doit alors rappeler et imposer la vraie foi : Innocent III intervient une première fois contre Durand de Huesca (1208), une seconde fois, contre Joachim de Flore et contre les Albigeois, au concile du Latran de 1215.

La deuxième période retrace « l'apogée de la scolastique et les controverses aboutissant au concile de Florence. » Il suffira ici de reproduire le « coup d'œil général sur le XIII^e^ siècle » qui introduit le lecteur dans cette partie de l'article :

« Pierre Lombard est un disciple fidèle de S. Augustin... Les théologiens s'efforcent de l'imiter, presque toujours en le commentant. Il suffit de citer les dominicains Roland de Crémone, Hugues de Saint-Cher, Jacques de Mandres, Pierre de Tarentaise, Hugues de Strasbourg, et les anglais Richard de Fishacre et surtout Robert de Kilwardby... Dès l'origine se révèle, chez les franciscains, un maître, Alexandre de Halès... Il sera le précurseur d'un autre maître, S. Bonaventure en attendant que, dans le même ordre religieux, se manifeste Duns Scot. — Du côté des dominicains, deux noms s'imposent : Albert le Grand et Thomas d'Aquin. Dans le clergé séculier, plusieurs noms sont à retenir : des évêques illustrèrent la science théologique en même temps que le gouvernement de l'Eglise, Guillaume d'Auxerre, Guillaume d'Auvergne, Robert Grossetête, etc. Au fur et à mesure de notre exposé, d'autres noms s'ajouteront à cette première liste, mais en se groupant tous autour des « chefs de file » (col. 1730-1731).

Ces noms ne viennent pas, de toute évidence, se mettre sur le même plan. Les « Maîtres » tiennent la vedette : Alexandre de Halès (col. 1732-35) ; S. Bonaventure (col. 1735-39) ; S. Albert le Grand (Col. 1739-41) ; S. Thomas d'Aquin (col. 1741-48) ; Duns Scot (col. 1748-50) ; Pierre Auriol (col. 1750-51) ; Durand de Saint-Pourcain (1751-52) ; Guillaume d'Occam (1752-53).

Les controverses de l'époque visent les « erreurs » grecques. L'apport des théologiens latins, dans la question du *Filioque*, est assez importante. Trois noms surtout sont à retenir : Anselme de Havelberg, Hugues Ethérien et S. Thomas d'Aquin. L'apport des théologiens grecs favorables au *Filioque* se ressent beaucoup de l'influence latine : il était cependant utile de signaler les dix défenseurs de l'orthodoxie catholique. Les documents du Magistère sont ici au nombre de trois : le symbole de foi de Léon IX, la constitution dogmatique du II^e^ concile de Lyon et la profession de foi imposée par le même concile à Michel Paléologue et aux Grecs, enfin et surtout les décisions du concile de Florence (décrets d'union avec les Grecs et avec les Jacobites).

La troisième partie rappelle « la crise protestante » et montre « ses répercussions dans la théologie catholique », pour aboutir aux projets dogma-

tiques du concile du Vatican et à l'encyclique *Pascendi.*

Comment parler de « crise protestante », alors que la Réforme ne mettait pas en cause le dogme de la Trinité ? Aux premiers réformateurs, en effet, ce dogme apparaissait, et à juste titre, comme la condition préalable de la sotériologie chrétienne. L'affaire Servet en témoigne d'une manière irrécusable. Et cependant les doctrines antitrinitaires se manifestèrent dès le début du protestantisme. C'est, au fond, un mouvement rationaliste s'originant à une interprétation rationaliste de l'Ecriture. Une tendance, déjà remarquée chez Luther et Calvin de considérer la Trinité par rapport à nous d'une manière « économique », selon l'expression adoptée par beaucoup d'auteurs protestants, incite à n'attribuer à la triade scripturaire qu'une valeur relative à l'histoire de notre rédemption et non une valeur ontologique. Les anabaptistes, Servet, les protestants italiens réfugiés en Suisse, les sociniens, l'unitarisme anglais et américain sont farouchement antitrinitaires. Quelle est l'attitude des protestants trinitaires en face des antitrinitaires ? Les antitrinitaires analysent l'idée de la Trinité pour en déduire leurs négations ou leurs affirmations. C'est du raisonnement pur qui n'a d'autre valeur que celle du raisonnement, valeur incertaine au point de vue religieux. Les trinitaires confessent que la Trinité est un mystère ; mais elle est aussi un postulat auquel la raison, partant des faits religieux, de la Bible et des expériences du cœur et de la raison elle-même, doit logiquement arriver. En arrivant, elle trébuche ; soit. Mais cela ne compromet en rien ni les textes de la Bible, ni les expériences du cœur et de la conscience et la Trinité est encore la meilleure hypothèse qu'on puisse faire (col. 1779-80). Rempart bien faible contre les conceptions théosophiques ou philosophiques qui vont bientôt surgir.

Leibniz seul a défendu intégralement l'orthodoxie chrétienne ; mais cette orthodoxie ne sera plus qu'un souvenir vers la fin du XVIII^e^ siècle et quand, au XIX^e^, la philosophie subjective issue de Kant envahira la théologie protestante, les interprétations de Fichte, Schelling et Hegel, ne laisseront rien subsister de la doctrine révélée. Au fond, le modernisme protestant est l'héritier de cette transformation : le dogme devient une simple traduction de nos expériences religieuses.

Cet exposé, mené avec un très grand souci de l'objectivité, fera mieux comprendre comment, de très bonne foi, des théologiens catholiques ont pu s'inspirer de certains principes de leurs adversaires, afin de mieux réfuter leurs conclusions erronées. Ce sont les semirationalistes : « Hermès, nous dit-on, tient de Kant la distinction entre raison théorique et raison pratique ; Günther adopte l'évolutionnisme hégélien ; Frohschammer ne recule pas devant le rationalisme appliqué aux mystères ; essais qui pouvaient paraître séduisants à leurs auteurs, essais cependant d'avance voués à l'échec : tels principes, telles conclusions » (col. 1792). On sait comment Grégoire XVI et Pie IX condamnèrent ces tentatives. Les encycliques pontificales furent, pour ainsi dire, le préambule de la constitution dogmatique du concile du Vatican (sess. III, ch. 4) sur l'impossibilité pour la raison humaine de pénétrer la vérité des mystères divins :

« Sans doute, la constitution *Dei Filius* se tait sur la question de savoir si la Trinité rentre dans les mystères inaccessibles à la raison, même après la révélation qui en peut être faite par Dieu. Toutefois, des indices non équivoques nous obligent à considérer comme atteintes implicitement par la condamnation formulée au concile les tentatives du rationalisme et du semirationalisme concernant la Trinité » (col. 1796).

Une constitution dogmatique sur la Trinité était d'ailleurs préparée, comprenant quatre paragraphes et quatre canons.

Le modernisme catholique n'accordant au dogme qu'une valeur d'interprétation de l'expérience religieuse sujette à l'évolution, n'a pas manqué d'appliquer ce principe à la Trinité. Le dogme trinitaire aurait besoin, dit Loisy, d'être expliqué, par rapport à la philosophie d'aujourd'hui. Et Tyrrel de renchérir : « Un seul Dieu en trois personnes — Père, Fils, Esprit — est une formule qui serait contradictoire si elle avait une valeur métaphysique et non purement prophétique et symbolique ; cette formule a une valeur d'imagination, de dévotion, *et pratique* : elle indique d'une manière obscure une vérité qui ne peut se définir et qui cependant exclut l'unitarisme, l'arianisme, le trithéisme, le sabellianisme et toute autre impertinence de curiosité métaphysique » (col. 1801). Conceptions réprouvées par Pie X dans le décret *Lamentabili* et surtout dans l'encyclique *Pascendi.*

La quatrième partie est une synthèse doctrinale, succincte en plusieurs des points qu'elle touche, afin d'éviter les redites. La plupart des auteurs qui, depuis le concile de Florence, ont commenté la *Somme* de S. Thomas ont suivi scrupuleusement l'ordre du saint Docteur. Le progrès dogmatique est nul. Le progrès théologique se réduit à peu près aux conceptions nouvelles de la subsistance. Ces conceptions avaient été exposées à l'article *Hypostase.* On se contente donc ici d'en montrer les applications aux problèmes trinitaires. Les perfectionnements apportés par la théologie positive ont incité d'excellents auteurs à suivre un ordre différent de celui de S. Thomas : ils commencent par établir la révélation du mystère avant d'en aborder l'exposé scolastique selon la formule tripartite traditionnelle : processions, relations, personnes. Les paragraphes relatifs à la révélation et à la tradition se gardent bien de reprendre les exposés de M. Bardy : ils indiquent simplement la marche générale suivie par les principaux auteurs. L'exposé scolastique suit l'ordre de la *Somme* et se contente fréquemment de renvoyer aux articles déjà publiés : *processions, relations, hypostase, noms divins,* etc... Néanmoins, il était indispensable de présenter une synthèse de la doctrine.

Un appendice, relativement court, traite du « culte de la Trinité », de l'obligation pour le chrétien de croire à ce mystère, et enfin des origines de la fête de la Trinité.

II. — Il convient de rappeler ici les deux petits volumes du P. DONDAINE sur la *Trinité* dans l'édition de la *Somme théologique* de la « Revue des Jeunes ». Le premier (276 p.), a pour objet l'essentiel du mystère : procession (q. 27), relations (q. 28), personnes en général (q. 29-32). Le second, plus volumineux (466 p.), s'attache aux personnes

considérées en particulier (q. 33-38), ou dans leurs rapports avec l'essence (q. 39), les propriétés (q. 40), les actes notionnels (q. 41), ou entre elles (q. 42-43).

Mais ces indications ont été précédemment données. Seuls, les renseignements techniques de l'appendice II de chaque volume, retiendront ici notre attention.

Vol. I. — Deux notes historiques exposent : 1° les sources doctrinales du traité de la Trinité ; 2° les « notions » trinitaires. La première brosse à grands traits l'histoire du dogme. De toute évidence, ce n'est et ce ne pouvait être qu'une esquisse très succincte. Il eût été possible néanmoins — et l'essai aurait présenté un intérêt réel — de montrer dans quelle mesure S. Thomas a puisé dans l'Ecriture et chez les Pères pour établir sa doctrine. La seconde note montre, au point de vue du dogme lui-même, l'importance des notions confrontées avec l'essence divine et avec les personnes.

Les notes doctrinales thomistes concernent : 1° la procession du Verbe ; 2° la procession de l'Amour ; 3° les relations d'origine ; 4° la notion de Personne ; 5° notre connaissance de la Trinité.

Vol. II. — Des quatre notes doctrinales thomistes, les deux premières se rapportent à la procession du Saint-Esprit. La partie positive est ici encore réduite au minimum. C'eût été cependant le cas d'exploiter les données patristiques du *Contra errores Græcorum*. Nous reconnaissons, à la décharge de l'auteur, que « tout un travail critique serait à faire, avant de pouvoir utiliser les textes — et il sont nombreux encore — qui pourraient entrer définitivement dans l'arsenal de la théologie positive. » (*Dict. de théol.*, art. *Trinité*, col. 1758). Le P. Dondaine s'est appliqué à montrer le bien fondé du raisonnement théologique de S. Thomas prouvant le *Filioque* par la distinction des personnes uniquement selon l'origine (contre Scot). — On lira avec attention la deuxième note : le Saint-Esprit est l'Amour, où la pensée de S. Thomas sur le *terme* de la procession d'amour est finement analysée. La note concernant les « missions divines » touche nécessairement à la question du mode de la présence d'habitation des personnes divines dans l'âme juste. On y reviendra plus loin.

Le commentaire du P. Dondaine est clair, sobre et cependant riche de doctrine ; il est bien dans la note du Docteur Angélique, d'allure très intellectuelle, sans que cependant soit écartée une prise de possession plus affective du mystère divin. La dernière note signalée en est une preuve indiscutable.

III. — Cette prise de possession affective du mystère, le P. TAYMANS D'EYPERNON, S. J., professeur à Louvain, a voulu la réaliser dans *Le Mystère Primordial : la Trinité dans sa vivante image*. (In-8 de 194 p., 90 fr. belges ; Ed. universelle, 53, rue Royale, Bruxelles). Le but de cet ouvrage, en effet, n'est pas d'offrir, au public, un traité complet sur la Sainte Trinité. Ce qu'il faut aujourd'hui, c'est rendre tout proche de la vie, mettre dans la vie même, le Père, le Fils et l'Esprit Saint. Il s'agit donc de donner du « mystère primordial » une science du réel, nous montrant Dieu présent en toutes choses, nous donnant de vivre à même le mystère de Dieu, nous découvrant, dans un brin d'herbe, comme dans l'effort de la pensée, les signes de l'action des trois personnes divines.

Bien entendu, l'auteur qui se révèle tout au long de son ouvrage théologien très averti des exigences et des nuances de l'orthodoxie, en cherchant à nous faire saisir dans la société humaine une expression vivante de la société divine, ne prétend aucunement établir une démonstration rationnelle des mystères de la vie divine. Il suppose explicitement le mystère connu par la Révélation et il l'expose au préalable dans les termes mêmes qu'ont employés les documents du Magistère. Mais c'est pour le faire accepter plus facilement par notre intelligence déficiente et peut-être même captiver son intérêt qu'il en cherche dans la vie et le réel des points d'analogie : « analogies qui comportent, comme toute analogie, des ressemblances authentiques, mais aussi, faut-il ajouter, des divergences profondes » (p. 61).

« Unité d'être et trinité d'aspects réels : l'exemple d'une foule électrisée par l'action d'un orateur nous aidera peut-être à mieux saisir... la parfaite harmonie de ces réalités apparemment contradictoires. L'orateur est une source. De lui proviennent la lumière, la chaleur et toute la puissance capable de soulever les masses. La foule des auditeurs reçoit cette lumière, cette chaleur, cette énergie. Rendue conforme à la pensée, au vouloir de celui qui parle, faite en quelque sorte à son image, elle est engendrée. Car c'est vraiment un être nouveau qu'elle constitue dans sa réceptivité active par rapport à l'orateur. »

Mais la foule, continue en substance l'auteur, réagit, galvanisée par le magnétisme de son prophète, et devient pour ainsi dire un seul corps créé dans une pensée, dans un élan tout nouveau. Toute la sensibilité de cette foule se concentre sur l'orateur, avec qui elle ne fait plus qu'un :

« Cette foule habite l'orateur. De cette communion surgit un esprit identique. Et dans cet esprit la fusion s'achève par le don mutuel offert et reçu. La raison d'être de cette unité, l'objet en lequel l'accord s'établit, c'est l'idéal commun, idéal de tous et de chacun. L'agent de cette unité, c'est l'esprit commun lui aussi, qui provient de l'orateur et de l'auditoire et qui les rend, en lui, à jamais inséparables » (p. 60-61).

L'analogie de la société se poursuit dans l'étude des personnes divines considérées dans leurs rapports mutuels. Mais, au préalable, le P. d'Eypernon prend soin d'exposer la théologie des processions, en s'inspirant de la manière de nos grands auteurs du XIIIe siècle :

« La divinité est vérité et amour. Chacune des personnes divines s'identifie réellement, mais à sa façon, la Vérité et l'Amour. Le Père, c'est la Vérité et l'Amour dans leur source. Le Fils est le jaillissement de cette Vérité et de cet Amour, et le Saint-Esprit, c'est l'Amour circulant entre le Père et le Fils, entre Dieu et le monde : c'est l'Amour et la Vérité répandus dans les âmes » (p. 78).

La personne humaine vivant en société peut nous donner un aperçu de ce qu'est la société des personnes divines : parce qu'il est personnel, l'homme est un foyer de lumière et de chaleur et la société doit être faite de la rencontre et de l'union de tous les foyers que constituent les personnes hu-

maines. Se donner l'un à l'autre, et s'accueillir l'un l'autre, c'est ainsi que doivent être définis les rapports sociaux. Ainsi, dans la société,

« par une intelligence mutuelle, par un amour qui s'épanouit, dans un don réciproque, toutes les contraintes doivent se muer en une acceptation joyeuse des nécessités qu'elles expriment, et le lien naturel, qui fait tenir ensemble les membres du corps et l'organisme tout entier, doit être transformé en une conscience et en un vouloir sincère d'une collaboration fructueuse » (p. 88).

C'est encore en partant des relations sociales que l'auteur nous fait atteindre aux relations divines. La société présente un perpétuel mouvement de tous vers chacun et de chacun vers tous, en vertu duquel la société entière donne et reçoit : il y a dans la société des relations. Au fond de lui-même, l'homme est relation : relation à Dieu, relation à son milieu. Dans son unité même, la société est multiples relations, relations réelles, réellement distinctes, ne contredisant pas l'unité sociale. Tel est le point de départ et l'auteur de s'élever ensuite à la considération des relations divines, telles que les propose la foi et que les expose la théologie.

Mais là ne se borne pas la ressemblance de la société avec le mystère divin. Comme il y a des missions en Dieu, il y a des missions dans la société. L'homme, par l'application de son génie à la matière qu'il transforme, remplit une mission, qui consiste à faire participer un autre à la gloire de sa vie intime. Et cette mission de l'homme dans l'univers matériel « imite d'une façon saisissante le mystère divin. Car, en Dieu, il y a des missions dont le principe sera une descente de la personne envoyée vers l'humanité pécheresse et dont le terme consistera dans la participation de l'homme à la vie personnelle de la sainte Trinité » (p. 111). Nous aboutissons ici à la considération de la Trinité en nous, considération sur laquelle il nous faudra revenir dans la seconde partie de cet article.

Que penser de cet essai qui veut, en se servant du réel où s'insère notre vie, nous élever vers la connaissance de la société divine et de la vie personnelle de Dieu ? Les comparaisons dont s'est servi l'auteur sont-elles susceptible de nous faciliter une certaine intelligence du mystère et de le rapprocher de nous ? Il serait bien difficile de formuler un avis objectif. Tout, semble-t-il, dépendra du lecteur et de la disposition de son esprit. L'auteur a d'ailleurs formulé, sur son œuvre, un jugement auquel on souscrira volontiers : « Une fois bien admis que toute comparaison est défectueuse, la nôtre ne prétend pas faire exception à la règle. » Toutes les analogies puisées dans la société, dans la famille, ont un aspect séduisant, que rendent plus séduisant encore le charme, l'élégance et la richesse du style. Mais ces analogies sont si lointaines et si fragiles, et si l'on en voulait pousser à l'extrême logique les traits défectueux, on aboutirait promptement à des caricatures de la Trinité chrétienne. La solide théologie du P. Taymans d'Eypernon retiendra le lecteur trop imaginatif dans le droit chemin.

IV. — L'histoire du dogme de la Trinité a provoqué, au cours de ces dernières années quelques monographies intéressantes. Nous en retiendrons trois qui nous viennent de l'Université grégorienne.

1° *La formula* Μία οὐσία, τρεῖς ὑποστάσεις *en San Gregorio de Nisa*, du P. Severino Gonzalez, S. J., (Rome, 1939, *Analecta Gregoriana*, vol. xxi, de xx-146 p.). Après avoir établi l'origine probable de la formule dans quelque église chrétienne d'Asie mineure ou de Syrie, l'auteur rappelle la position de S. Grégoire de Nysse. Position bien connue des historiens du dogme. Les eunomiens reprochaient aux catholiques d'être trithéistes. S. Grégoire affirme nettement l'unité de la divinité, Μία οὐσία. Et pour mieux marquer cette unité essentielle, il insiste sur l'identité d'opération, l'unité d'action et de volonté qui existent entre les trois hypostases ; leur aséité, infinité, immutabilité, vie divine, simplicité identique ; leur inséparabilité et leur immanence mutuelle. Mais on sait aussi la difficulté sous-jacente à la conception de Grégoire de Nysse. Un platonisme exagéré le conduit à étendre l'unité numérique de la substance ou de la nature divine jusque dans les choses créées, et, pour mieux défendre l'unité divine, il ose prétendre que l'essence humaine, comme la nature de Dieu, est unique ; qu'il n'y a qu'un homme auquel participent tous les individus : « *la humanitad, mônada indivisibile* », dit notre auteur. La distinction des personnes repose toute sur leur origine, l'une, cause, les autres, causées. Tout en Dieu est identique si l'on en excepte la seule différence des personnes.

Le livre du P. Gonzalez se clôt sur un aperçu des rapports des trois personnes : le Père, principe ἀγέννητος ou ἄναρχος ou encore ἄνευ αἰτίας. la génération du Verbe et les noms qui se rapportent à la seconde personne, enfin la procession du Saint-Esprit. L'auteur n'a pas de peine à conclure que S. Grégoire a fourni à la théologie du ɪvᵉ siècle l'équivalent de la formule du concile de Florence : *In Deo omnia sunt unum, ubi non obviat relationum oppositio*. Un appendice étudie « le symbole de Grégoire de Nysse et sa position à l'égard des symboles cappadociens. »

2° *La Doctrine trinitaire de S. Hilaire de Poitiers*, du P. Pierre Smulders, S. J. (Rome, 1944, *Analecta Gregoriana*, vol. xxii, de 300 p.). — La théologie de S. Hilaire est un précieux témoignage, non seulement de la foi personnelle de l'évêque de Poitiers, mais encore de la croyance latine, en Occident, dans la première moitié du ɪvᵉ siècle. C'est surtout dans le *De Trinitate* que le R. P. Smulders étudie la pensée du saint Docteur. Elle est ici, en effet, plus dégagée des formules orientales. L'effort de S. Hilaire, on le sait, se porte surtout sur la consubstantialité et l'éternité du Fils, dogmes niés par les ariens. Sa théologie du Saint-Esprit est assez sommaire, suffisante cependant pour montrer la divinité de la troisième personne qui n'est ni créée, ni engendrée, mais procède du Père par le Fils. Toutefois le P. S. concède que « sa personnalité véritable, bien qu'insinuée, n'est pas affirmée explicitement » (p. 279).

La théologie de la deuxième personne, bien que très explicite quant à la divinité du Fils, est pour ainsi dire toute concentrée sur la génération divine. Hilaire laisse dans l'ombre la doctrine du Verbe et de la Sagesse ; l'analogie augustinienne

de l'activité psychologique de l'intelligence semble lui être inconnue. Seul existe le dogme fondamental : le Père a engendré le Fils. Par la génération, le Père communique nécessairement au Fils tout ce qu'il est lui-même, tandis que les créatures doivent à la libre volonté du Père leur existence, leur nature, leur durée, leurs limites : « Les créatures, dit S. Hilaire, ont été créées telles que Dieu les a voulues ; le Fils est né de Dieu, tel que Dieu est ». (*De synodis*, n. 58).

Génération éternelle nous révélant le lien ineffable qui unit le Père au Fils. Jésus rappelait aux Juifs cette union intime : « Le Père est en moi et je suis dans le Père » (Jo., x, 38 ; cf. xiv, 10-12) ; « Le Père est dans le Fils, auquel il communique sa substance tout entière ; le Fils est dans le Père puisqu'il reçoit de lui tout ce qu'il a, sans qu'il s'en suive aucune division. Ce concept de la présence mutuelle, qui compte parmi les traits les plus personnels de la doctrine [de S. Hilaire], est aussi de ceux qu'il répète le plus fréquemment et qu'il paraît considérer comme un élément nécessaire et essentiel de la foi catholique » (p. 113).

Génération éternelle nous révélant pareillement la distinction et les relations mutuelles des deux premières personnes. Le Fils est « Dieu-né » ; il a donc une dépendance essentielle à l'égard du Père. Hilaire interprète en ce sens la parole du Christ : « Le Père est plus grand que moi » ; plus grand, par l'origine, bien que, recevant tout de lui, le Fils soit son égal. Ainsi le Fils, acceptant l'œuvre de l'incarnation, fait un acte d'obéissance.

La christologie de S. Hilaire, qui est loin d'être parfaite, a quelques répercussions discutables sur sa théologie trinitaire. Dans l'union des deux natures, il semblerait que la divinité ait souffert quelque violence : le Christ a abandonné la condition divine et l'humanité a été élevée au-dessus d'elle-même. Le P. S. note avec bienveillance, mais très nettement ces balbutiements d'une théologie qui s'éveille à peine. Les conciles d'Ephèse et de Chalcédoine sont encore à venir.

3° Un demi-siècle après Hilaire, S. Augustin écrit son *De Trinitate*, qui dépasse de beaucoup tous les écrits antérieurs sur ce mystère. Le mérite de S. Augustin, a-t-on dit plus haut, a été de rechercher dans l'âme humaine le vestige de la Trinité. A ce propos, le R. P. Ch. Boyer, S. J., professeur à l'Université grégorienne, qui s'est spécialisé dans l'étude de S. Augustin (voir *Ami*, 1933, p. 37), a publié (*Gregorianum*, 1946, p. 173-199 ; 333-352), *L'image de la Trinité synthèse de la pensée augustinienne*.

Sur ce sujet, le P. B. a eu deux devanciers. Dans *La structure de l'âme et l'expérience mystique* (*Ami*, 1928, p. 423), le R. P. Gardeil, O. P., a traité avec ampleur de la doctrine de S. Augustin sur l'âme humaine ; mais c'était moins pour étudier l'image de la Trinité que pour éclairer et exposer la doctrine de S. Thomas. — M. Schmaus dans *Die psychologische Trinitætslehre des hl. Augustinus* (Münster, 1927) a donné une analyse très détaillée des textes. De ceux-ci, le P. Boyer entend dégager l'unité interne.

Dans un premier article, il montre que l'image de la Trinité dans l'âme humaine n'est pas, selon S. Augustin, une sorte d'ornement accidentel ; elle constitue l'essence même de la partie supérieure de l'âme, c'est-à-dire de l'esprit et résulte d'une activité parfaite de cette essence. L'image de la Trinité réside ici dans une première considération, celle de l'esprit lui-même, sa connaissance et son amour. L'auteur adopte ici pleinement l'interprétation faite par S. Thomas de cette image trinitaire :

« Le problème du rapport des puissances de l'âme à son essence n'est posé dans aucun des textes d'Augustin se rapportant à la Trinité : *mens*, *notitia*, *amor*. On n'y trouve aucunement affirmée ni supposée l'identité des facultés et de la substance, pour cette simple raison qu'il n'y est question ni de puissance, ni d'identité. La *mens* n'y est pas considérée comme puissance, mais comme l'âme dans son activité supérieure ; la *notitia* et *l'amor* ne sont pas des puissances, mais des habitus ou des actes ; et dès lors ce n'est pas leur identité avec l'âme qui est démontrée, mais leur consubstantialité avec elle, leur nécessaire inhérence en elle » (p. 187).

Mais il y a dans l'âme une seconde image de la Trinité, celle de la mémoire, de l'intelligence, de la volonté. Ces trois réalités

« sont trois et elles sont un. Elles ne constituent pas trois esprits, mais un seul esprit et donc une seule substance, une seule essence, une seule vie. Toutes les fois en effet qu'on les considère en elles-mêmes, on les trouve chacune subsistant dans l'âme et dans la même âme. On voit au contraire qu'elles se distinguent et qu'elles sont vraiment trois, quand on observe les relations qui existent entre elles. Dire qu'on se souvient, c'est se référer à une science que l'on possède en soi-même ; on se souvient de ce qu'on sait : intelligence et mémoire sont corrélatives. Vouloir et aimer, c'est se tourner vers ce qu'on connaît et dont on se souvient. Mémoire, intelligence, volonté s'opposent donc réellement comme termes de relations réelles. Déjà l'image de la Trinité se dessine : trois termes sont comptés dans l'âme comme des relations distinctes sans multiplier la substance où ils se trouvent » (p. 198).

Mais ce n'est pas tout. L'activité de ces facultés nous donne une image plus vivante encore de la Trinité. Dans le second article, le P. B. montre, avec S. Augustin, que des facultés en exercice naît un verbe véritable et s'épand un amour actuel. Le verbe est fils de l'esprit ; il en procède par une génération véritable puisque « le verbe est l'image de la science latente dont il procède et qui lui communique pour ainsi dire son être et sa forme » (p. 337). De la pensée procède à son tour l'amour ; en d'autres termes, de l'intelligence en acte procède la volonté en acte. Mais l'acte du vouloir n'est pas l'image de l'acte de comprendre. De l'un à l'autre, il y a dépendance et procession ; il n'y a pas génération. Si l'âme vient, non plus seulement à se connaître, mais à connaître Dieu, sa mémoire, son intelligence, sa volonté étant remplies de Dieu formeront l'image la plus parfaite de la Trinité qui puisse se rencontrer ici-bas...

Dans ces images, S. Augustin trouve de multiples traits de ressemblance entre l'âme et la Trinité qui est Dieu. Le P. B. décrit et analyse finement ces traits de ressemblance, qui nous haussent à la participation même de la vie divine par la charité. Par cette charité, l'Esprit-Saint habite en nous. Mais avec l'Esprit-Saint les deux autres personnes. L'âme devient ainsi réellement une image de la Trinité :

« Dans sa mémoire se trouve cette connaissance de

Dieu, d'où naît ce verbe en qui elle pense Dieu et de l'union des deux principes procède sa charité ; tout comme de la science du Père est engendré le Fils, et de leur amour commun procède le Saint-Esprit. En elle, comme en Dieu, on observe le même ordre des trois termes et une similitude indéniable de leur circumincession, de leur égalité et aussi de leur union dans une seule substance » (p. 351).

(*A suivre*) A. M.

QUESTIONS de science ecclésiastique

CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — *L'Ami* peut-il nous dire ce qu'il pense de la théorie du P. A. Sage, Assomptionniste, sur la raison formelle du Saint Sacrifice de la Messe ? Cette théorie a été exposée dans un article de *L'Année théologique* (1945), p. 75-95, intitulé : *En marge du sacrifice de la messe.*

R. — Le P. Sage insiste avec raison sur le symbolisme sacrificiel du pain et du vin. Le Christ doit être notre vie : « pour nous faire entendre qu'il est notre vie, il s'est dit notre pain ; pour nous faire entendre comment il veut nous nourrir : « Le pain, dit-il, que je vous donnerai, c'est ma chair pour le salut du monde... » A travers ces paroles mystérieuses, le Christ nous permet d'entrevoir la nécessité de son sacrifice... Si sa chair est notre pain, c'est sur le Calvaire que ce pain a été rompu ; si son sang est un breuvage, c'est sur le Calvaire qu'est versé le calice de la nouvelle alliance » (p. 76). La Cène utilise merveilleusement ce symbolisme du pain et du vin. La Cène n'est pas la simple oblation rituelle du sacrifice du Calvaire ; elle est une réelle anticipation de ce sacrifice et en éclaire la signification : « Prenez et mangez, ceci est mon corps livré pour vous ; prenez et buvez, ceci est le calice de mon sang répandu pour la rémission des péchés. » A la Cène déjà, le Christ offre son corps et son sang : « En anticipant, sacramentellement, le drame du Calvaire, la Cène nous en découvre les exactes perspectives : la mort du Seigneur est un vrai sacrifice, elle réconcilie l'homme avec Dieu, elle conclut une nouvelle alliance entre Dieu et l'homme, elle fait déborder de la victime sur l'humanité rachetée une nouvelle plénitude de grâces... Le pain et le vin canalisent déjà... toute la vertu de la Croix, tant il est vrai que la Cène est une anticipation de la Croix » (p. 78).

Quelles que soient les expressions parfois un peu gauches dont ils se servent pour exprimer la transsubstantiation (dont ils ne connaissaient pas le terme si précis), les Pères de l'Eglise mettent en relief le symbolisme du pain et du vin pour mieux dégager la portée spirituelle de la présence réelle destinée à devenir notre nourriture spirituelle. « A l'autel, comme à la Cène, pour représenter le sacrifice du Calvaire, le Christ offre son humanité sainte, sous forme de nourriture et de breuvage, comme la source à jamais jaillissante de la vie » (p. 81). C'est ainsi que nombre d'anciens textes parlent de la « transfiguration » du corps et du sang du Christ en ce pain céleste et en ce calice de la vie éternelle.

« Ces formules archaïques, dont il importe de bien entendre l'authentique résonance, nous éclairent sur l'intelligence que les Pères se faisaient de la messe. Cette « transfiguration » du corps du Christ sur l'autel est corrélative de la transfiguration de ce même corps sur la croix. Là il s'est transfiguré en corps de victime immolée pour le salut du monde ; ici il est transfiguré en cette même chair de victime. Ce sont les humbles espèces du pain et du vin qui nous en avertissent par leur symbolisme intentionnellement choisi et précisé par Notre-Seigneur. Elles signifient que le Christ, produit [1] à partir du pain et du vin, est vraiment cette victime du Calvaire dont vit l'humanité régénérée. Elles témoignent que la messe est un vrai sacrifice, le sacrifice commémoratif de la croix. L'autel est en toute vérité une transfiguration du Calvaire » (p. 82).

Mais comment la messe est-elle un vrai sacrifice ? D'une manière générale, le P. Sage répond : « En vertu des paroles du Christ qui, unies au symbolisme du pain et du vin, reproduisent manifestement le Christ lui-même, dans son corps et dans son sang comme la victime du Calvaire afin de nous faire participer à tous les fruits de la rédemption » (p. 84). Devant les théories divergentes qui s'efforcent d'expliquer le caractère sacrificiel de la transsubstantiation — oblation, immolation virtuelle, immolation sacramentelle — l'auteur s'arrête avec complaisance sur cette dernière, qu'il expose à l'aide de la brochure du P. Héris, O. P., *Le mystère de l'Eucharistie* (Paris, 1943). Immolation sacramentelle, c'est-à-dire séparation sacramentelle du corps et du sang, plaçant ainsi Notre-Seigneur sous une apparence qui rappelle l'immolation réelle et la séparation effective du corps et du sang à la Croix :

« Ces états sacramentels (le corps sous l'apparence du pain ; le sang sous l'apparence du vin), observe le P. Sage, sont difficiles à concevoir. En réalité, sous chacune des espèces le Christ se trouve absolument le même, mais le pain dirige notre attention vers le corps du Christ, le vin vers son sang. Où subjecter une telle diversité d'états ? Non point au delà des espèces, puisqu'au delà des espèces, en vertu de la transsubstantiation, il y a la sainte humanité de Notre-Seigneur inchangée, à jamais glorieuse. Cette diversité d'état n'existe que dans l'intelligence du croyant : le croyant est amené à penser, par la séparation des espèces, à la mort du Sauveur, comme plus tard, au cours de la célébration de la messe, par la fraction de l'hostie, à l'effusion du sang... [Mais] la fraction n'évoquait pas primitivement la passion du Christ ; elle n'avait qu'un but utilitaire : elle préparait la communion. C'est plus tard et d'abord en Orient qu'elle a été considérée comme le symbole des souffrances du

[1] Le P. Sage admettrait-il l'explication de la transsubstantiation par la « reproduction » du corps et du sang du Christ sous les espèces sacramentelles ? — Nous ne pouvons que renvoyer ici nos lecteurs à l'article *Transsubstantiation*, du *Dict. de théol. cath.*, t. XV, col. 1402-1403. Voici la conclusion de la critique relative à ce système imaginé par Suarez : « Comment concevoir une « production » du corps du Christ ? Métaphore ou réalité ? Dans le premier cas, rien ne s'est produit sur l'autel et tout demeure en état. Dans le second cas, c'est une nouvelle substance du corps du Christ qui est produite et qui ne saurait être identifiée avec le corps présent au ciel. Comment alors affirmer que le Christ de l'eucharistie est le Christ né de la vierge Marie, le Christ qui a été attaché à la croix pour le salut du monde et qui siège aujourd'hui à la droite du Père ? » — Voir la discussion de cette théorie dans Billot, *De sacramentis*, t. I, Rome, 1924, p. 351 et suiv. Cf. Van Hove, *Tract. de Sanctissima eucharistia*, Malines, 1933, p. 81-82 ; A d'Alès, *De sanctissima eucharistia*, Paris, 1929, p. 73 et suiv. ; Filograssi, *De Eucharistia, quæstiones selectæ*, Rome, 1933, p. 172 et suiv. ; et très récemment Ant Piolante, *De sacramentis*, Turin, 1947, p. 215-216.

Christ. Il en a été de même, semble-t-il, de la séparation des espèces. La dualité du pain et du vin signifiait, par la plénitude de notre sustentation, la plénitude de notre rédemption. C'est presque de nos jours qu'on s'est plu à y voir une figure de la passion, la figure essentielle qui donne à la messe son caractère de vrai sacrifice. On ne peut appuyer cette manière de voir sur aucun témoignage des Pères. »

Tout l'effort de l'auteur va porter désormais sur cette idée qu'il estime fondamentale : pour expliquer le caractère sacrificiel de la messe, il faut « n'insister pas tant sur la séparation des espèces que sur l'une et l'autre... : *indépendamment et antérieurement à la séparation des espèces, la célébration de l'Eucharistie implique une représentation de la passion ;* la séparation des espèces n'est pas l'image première et fondamentale de la passion » (p. 89). Sans doute, les deux consécrations sont nécessaires pour réaliser un unique sacrifice, comme les deux espèces pour constituer un unique sacrement. Mais l'auteur laisse entendre qu'il n'est peut-être pas question de validité : « par une seule consécration le sacrifice resterait incomplet, comme suspendu, conçu, mais non produit parfaitement au grand jour » (p. 90) [2].

« A l'autel, continue le P. Sage, la victime est vivante ». Notre auteur estime qu' « à la base de la plupart des théories de la messe, on note cette préoccupation de présenter sous les saintes espèces la victime du Calvaire *comme surprise au moment même de la mort.* » Pour s'en tenir aux seuls partisans de l'immolation mystique, « ils affirment, dit l'auteur, que Notre-Seigneur revêt sous les espèces sacramentelles un appareil simplement extérieur de mort, en excluant toute diminution qui pourrait établir une réelle différence entre le Christ sacramentel et le Christ glorieux, parce que, disent-ils, il n'est pas produit au même titre sous chacune des espèces et qu'il apparaît comme séparé dans son corps et dans son sang en vertu de la dualité des espèces. »

Conception exacte, sans doute, mais, dit encore le P. Sage, subsidiaire, car « indépendamment de leur séparation, les espèces du pain et du vin suffisent à exprimer les souffrances du Christ et sa mort sur la croix. Le pain évoque le grain broyé à la meule ; le vin, la grappe foulée au pressoir » (p. 91) Mais « le pain et le vin évoquent *avant tout* la parfaite réfection de notre vie. Notre-Seigneur n'a relevé que cette signification » [3].

En vertu de cette conception très discutable, l'auteur continue :

« De fait, l'hostie que nous prétendons (*sic*) présenter à Dieu, c'est sans doute la victime du Calvaire, mais telle qu'elle a été manifestement agréée par le Père aux jours de la résurrection et de l'ascension... Notre hostie est une hostie vivante. Elle est cette source de vie qui, jaillie du Calvaire, répand à jamais sur les hommes les eaux surabondantes de la grâce. C'est la même réalité que nous offrons et la même que nous mangeons et buvons... Le même signe qui manifeste le sacrement doit donc manifester le sacrifice. Or c'est en revêtant les espèces du pain et du vin que le Christ se montre à nos yeux comme source de vie. Cette source de vie, à la mémoire de notre foi, évoque le Calvaire. Le réel appareil de mort ou l'appareil extérieur de mort dont parlent les autres théories n'ont, eux aussi, après tout, qu'une valeur d'évocation ; ils ne faut pas que nous ayons une victime morte ; ils risquent sur ce point d'induire en erreur les esprits non prévenus » (p. 93) [4].

L'auteur pense avoir mis ainsi en lumière la thèse qu'il propose « à l'examen des théologiens » : « La consécration « produit » une victime, puisque le Christ, en revêtant sur l'autel les apparences du pain et du vin, *se manifeste comme notre vie.* Les apparences évoquent, par leur symbolisme que précisent les paroles de l'institution, le drame du Calvaire et cette vivante évocation nous en applique

[2] Cet aspect du problème mériterait d'être traité assez longuement. Le P. Sage déclare, en effet, assez candidement que « d'après la théorie de l'immolation sacramentelle, le sacrement de l'Eucharistie existe *avant* le sacrifice, à moins d'admettre — ce que toute la tradition de l'Eglise rejette — que la consécration du pain n'est acquise qu'avec la consécration du vin » (p. 90). — Tout cela est avancé fort gratuitement. Les partisans de l'immolation sacramentelle, avec tous les théologiens catholiques, admettent que l'eucharistie est à la fois sacrement et sacrifice et même que le sacrement n'existe que par le sacrifice ; mais leur théorie les conduit logiquement à mettre en première considération l'aspect sacramentel, seule explication possible de l'aspect sacrificiel. Il s'agit d'une simple priorité de signification : « La signification du sacrement est la seule porte qui nous permette d'atteindre la nature du sacrifice sur l'autel », écrit fort pertinemment Dom Vonier, auquel se réfère le P. Sage (*La clef de la doctrine eucharistique*, tr. fr., p. 104). C'est ainsi que Bossuet, parlant de la présence réelle, déclare que « le sacrifice n'[en] est qu'une *suite nécessaire d'une explication naturelle* ». Quant à prétendre que la consécration du pain ne serait acquise qu'après celle du vin, c'est une gageure. Le symbolisme de la double consécration n'entraîne nullement la simultanéité des effets. Voir ce qui a été dit à ce sujet dans le *Dict. de théol. cath.*, art. *Messe*, t. x, col. 1260-1261, et par un auteur très résolument partisan du sacrifice-immolation mystique.

[3] L'assertion semble assez contestable. Notre-Seigneur affirme « qu'il est le pain vivant descendu du ciel, que ce pain c'est sa chair pour le salut du monde ». Le P. S. n'évoque ici que la promesse du pain de vie au ch. 6 de S. Jean : « une chair immolée sans doute, concède-t-il, mais une chair vivante... » Mais le divin Maître a très nettement signifié que sa chair ne nous donnerait la vie que grâce à sa mort au Calvaire. Paroles de l'institution : « Ceci est mon corps *donné, livré* pour vous » (S. Luc et S. Paul) ; « ceci est mon sang... *répandu* pour la multitude *en rémission des péchés* » (S. Matthieu) : « mon sang... *répandu* pour la multitude » (S. Marc) ; « le calice, le Nouveau Testament en mon sang, *qui est répandu pour vous* » (S. Luc). Ce sont là les textes invoqués pour établir la réalité du sacrifice de la messe.

[4] Nous dirons tout à l'heure que ce risque « d'induire en erreur les esprits non prévenus » est inexistant. Toutes les théories relatives au sacrifice de la messe admettent — le concile de Trente le déclare expressément — que, dans l'eucharistie, le Christ est vivant « ressuscité des morts et ne devant plus mourir », comme dit l'Apôtre (Rom., vi, 9). Cf. Sess. xiii, ch. 3. Il est donc bien vrai d'affirmer avec le P. Sage et toute la théologie que « notre hostie est une hostie vivante,... source de vie qui, jaillie du Calvaire, répand sur les hommes les eaux surabondantes de la grâce ». Mais précisément la source de vie n'existe, en fait, dans la chair du Christ, que parce que cette chair a été immolée au Calvaire, et non pas simplement parce qu'elle est la chair du Christ. Citons ici encore Dom Vonier : « Non seulement l'Eucharistie a le pouvoir de signifier en tant qu'elle est sacrement [*sacramentum tantum*], elle l'a aussi en tant qu'elle est sacrement et réalité [*sacramentum et res*], parce que le corps et le sang du Christ dans l'Eucharistie sont à leur tour représentatifs ; ils signifient, avec le réalisme le plus littéral, le Christ mort en croix. Nous insistons beaucoup sur cette vérité que, par la consécration de la messe, nous entrons en contact direct, en vertu du sacrement, avec le corps et le sang du Christ, non avec sa personne entière ; néanmoins la représentation, qui est l'essence même du sacrifice eucharistique, aboutit à la personne du Christ, mais à la personne immolée au Calvaire, non à la personne intégrale de la Cène ou du Ciel » (*Op. cit.* p. 122).

les fruits. Rien n'empêche de parler d'immolation, puisqu'immoler, c'est en l'offrant à Dieu, produire une victime. Sacramentelle reste l'épithète qui caractérise le mieux cette immolation, puisque, à l'autel, le Christ est chaque jour immolé sacramentellement, en vertu du symbolisme du pain et du vin, grâce aux saintes espèces dont se revêt le Christ pour manifester par les yeux de notre corps aux yeux de notre foi son corps livré pour nous et son sang répandu... » (p. 93).

La messe est un sacrifice dans le rite même qu'elle déroule sous nos yeux. Les humbles espèces du pain et du vin y jouent un rôle essentiel. Il ne nous suffit pas de produire sur l'autel une victime, le sacrifice relevant de l'ordre sensible, il faut que, par les rites mêmes de la messe, il soit manifeste que c'est bien une victime et la victime du Calvaire que nous immolons de nouveau et que nous offrons. Le pain et le vin, transfigurés par les paroles du Christ, en devenant le corps du Christ livré pour nous, et son sang répandu, par leurs apparences qui demeurent, le signifient admirablement... » (p. 95).

* *

Nous avons cité largement afin de préciser, autant que possible, la pensée assez flottante du P. Sage. Le sacrifice de l'autel représente, renouvelle, applique le sacrifice de la croix, en raison *principalement* du symbolisme du pain et du vin relativement à la chair et au sang du Sauveur, *principe de notre vie spirituelle*. La dualité du pain et du vin signifie la plénitude de notre rédemption *par la plénitude de notre sustentation*. C'est seulement de nos jours qu'on s'est plu à y voir une figure de la passion, et l'on ne peut appuyer cette manière de voir sur aucun témoignage des Pères. Le P. Sage sait cependant que cette chair est la chair livrée pour nous, que ce sang est le sang répandu pour nous au Calvaire ; mais la victime du Calvaire, il la veut, non sous les aspects de la mort, mais « telle qu'elle a été manifestement agréée par le Père à la résurrection et à l'ascension ». A vouloir considérer « la victime sous un appareil de mort », on risquerait « d'induire en erreur les esprits non prévenus ».

Il y a là, semble-t-il, de singulières subtilités ! Tout en respectant l'orthodoxie catholique — l'Eglise n'a rien défini touchant l'essence du sacrifice de la messe — la théorie paraît contestable, non pas tant par ce qu'elle affirme, que par ce qu'elle semble exclure ou n'admettre qu'à titre accessoire.

Tout d'abord dissipons la confusion sous-jacente au reproche fait à la théorie de l'immolation mystique d'être une occasion d'erreur pour les esprits non prévenus. De ce que cette théorie place dans la double consécration du pain et du vin le *symbolisme sacramentel* du corps et du sang autrefois séparés au Calvaire, il ne s'ensuit nullement que ce symbolisme incite la foi des fidèles à ne voir, sous les apparences eucharistiques, qu'une victime morte. La représentation de la mort du Christ est ici essentiellement sacramentelle et se rapporte essentiellement au sacrifice du Calvaire. Dom Vonier a fort bien expliqué cet aspect de la doctrine catholique, mis en lumière dans la théorie de l'immolation mystique :

« Le sacrifice eucharistique... est directement un mystère du corps et du sang du Christ. Le corps du Christ est offert, son sang est offert ; tel est le noyau intérieur du signe extérieur dans le rite sacrificiel... Quand nous offrons ce grand sacrifice, nous disons que nous représentons la mort du Christ sacramentellement. Or la mort du Christ consiste en la séparation de son corps et de son sang ; nous ne faisons rien de plus et rien de moins quand nous sacrifions à l'autel... Le sacrifice de la messe consiste donc en une séparation entre le corps et le sang du Christ... [séparation] qui est comme le prolongement, comme le noyau interne de la réalité sensible de tout le rite commémoratif qui... est rattaché historiquement à la mort du Christ sur la croix...

S'il nous fallait admettre, au sacrifice de la messe, un changement mystérieux dans le Christ lui-même, nous ne pourrions situer ce changement ailleurs que dans son corps et dans son sang, puisque les paroles de la consécration ne signifient sacramentellement rien d'autre que le corps et le sang... Le concile de Trente insiste avec force sur l'efficacité distincte des paroles sacramentelles et des lois de concomitance... ; mais il n'est pas excessif de dire que, pour expliquer le sacrifice de la messe, nous n'avons à considérer rien d'autre que le corps et le sang du Christ [5]. »

Dom Vonier insiste avec raison sur cette idée « que la réalité du sacrifice eucharistique ne saurait jamais dépendre d'un changement intrinsèque ni dans la personne du Christ, ni dans son corps et son sang, au moment de l'immolation sacrificielle sur l'autel ». De par sa nature même, « l'immolation eucharistique prend le corps et le sang du Christ tels qu'elle les trouve, c'est-à-dire dans l'état où ils existent alors ». Aussi, dans une hypothèse envisagée par nombre de théologiens du Moyen Age, S. Thomas enseigne que « si pendant la Passion du Christ, alors que son sang était réellement séparé de son corps, on avait consacré ce sacrement, il n'y aurait eu que le sang » l'âme du Christ étant alors réellement séparée du corps et du sang (III^a, q. 81, a. 4, ad 2). Bien plus, si un apôtre avait consacré au moment même de la mort

[5] On pourra relever, à ce sujet, ce que nous-même avons écrit dans le *Dict. de théol. cath.*, art. *Messe*, t. x, col. 1269-1272. Voici notre conclusion qui va rejoindre l'exposé de Dom Vonier (celui-ci écrivait en 1925 et notre article est paru en 1927) : « Si l'on veut pénétrer le mystère eucharistique, il faut rapprocher [dans le concile de Trente] des chapitres concernant le sacrifice le chapitre concernant le mode de la présence réelle. Ce n'est pas sans dessein que l'Eglise a exprimé, dans les termes qu'on a lus, sa foi en la présence réelle. C'est parce que, selon le mode de présence réelle institué par le Christ, la messe est *avant tout* un sacrifice ; la divine victime y est contenue, mais encore et surtout immolée, *continetur et immolatur*, dit le concile. Et ce n'est pas seulement par la séparation des espèces sensibles qu'il faut expliquer le langage du magistère ; car ce langage suppose quelque chose de plus. C'est le corps même de Jésus-Christ et son corps seul qui, en vertu des paroles de la consécration, se trouve sous l'espèce du pain ; c'est le sang même de Jésus-Christ et c'est son sang seul qui, en vertu des mêmes paroles, se trouve sous l'espèce du vin ; et c'est dans cette séparation mystérieuse et sacrificielle que consiste proprement l'immolation non sanglante, qui représente d'une manière si vive et si efficace l'immolation sanglante de la croix... L'immolation mystique... concerne [donc] non seulement les espèces sacramentelles (immolation purement figurative), mais encore le corps même et le sang du Sauveur, sacramentellement séparés en vertu des paroles de la consécration, et, par là, tout à fait aptes à signifier, représenter, commémorer d'une façon non sanglante la séparation sanglante et effective qui fut produite au sacrifice du Calvaire. »

du Christ ou si les espèces consacrées avaient été conservées durant tout le drame de l'agonie du Christ sur la Croix, il y aurait eu réelle souffrance et mort réelle dans le sacrement : « Le Christ, tel qu'il est sous le sacrement, ne peut souffrir [de violences extérieures], mais il peut mourir » (Id., ad 1).

Ces hypothèses, venant à l'appui de l'affirmation fondamentale que « nous offrons à l'autel le corps et le sang du Christ tels que nous les trouvons », montrent bien que l'assertion du P. Sage relativement à la « victime vivante » — si vraie qu'elle soit actuellement, en fait — ne saurait entrer en ligne de compte pour définir la nature du sacrifice eucharistique. Sans doute, par eux-mêmes, le pain et le vin possèdent déjà un certain symbolisme, susceptible de nous reporter à Jésus source de notre vie, principe de notre sustentation spirituelle. Mais ce n'est pas là le symbolisme principal et essentiel au sacrifice. Les Pères de l'Eglise ont toujours mis en relief, dans le sacrifice eucharistique, le mémorial de la mort du Sauveur [6], et le P. Sage, malgré l'affirmation qu'on a relevée, est le premier à le reconnaître dans maintes citations qu'il leur emprunte. Alors on se demande pourquoi l'auteur veut rétrécir l'horizon théologique de la messe à la seule considération du pain et du vin, pris en eux-mêmes, en s'efforçant d'y trouver une représentation *première* de la passion, tandis que leur séparation sacramentelle n'apporterait qu'une représentation « *dérivée* » (p. 87). Combien plus justement Dom Vonier, auquel il aime à se référer : « Le catholique, écrit-il, affirme que le corps eucharistique du Christ sous l'espèce du pain et le sang eucharistique sous l'espèce du vin représentent son corps et son sang naturels tels qu'ils étaient sur le Calvaire. Telle est en définitive la véritable valeur de la représentation sacramentelle ; et une telle représentation suffit par soi-même à constituer le sacrifice, *car elle représente le Christ en cette période de sa merveilleuse existence où il n'était alors autre chose que sacrifice, puisque son sang était séparé de son corps* » (p. 117). Ainsi « dans le mystère eucharistique, le corps et le sang existent séparément, *grâce à une séparation sacramentelle* parfaitement suffisante en l'espèce, bien que la personne naturelle du Christ demeure dans toute son intégrité » (p. 119).

Trois idées concluront cette première partie de nos observations : 1° La thèse du P. Sage est juste en ce qu'elle affirme ; 2° Elle restreint sans raison la portée de la signification sacrificielle de la double consécration ; 3° Elle s'appuie, pour le faire, sur une crainte chimérique tirée de la manière dont parlent certains auteurs — Bossuet entre autres — pour désigner le symbolisme de la double consécration qui représente le Christ sous un aspect extérieur de mort. Dom Vonier a évité l'expression ; mais elle ne change rien à la vérité du « sacrifice-sacrement ».

* *

Nous ajouterons une seconde partie assez brève à ces remarques. On l'a dit fort justement : la messe doit reproduire le sacrifice du Calvaire et donc, à l'autel comme au Golgotha, le sacrifice doit être avant tout « le sacrifice du Chef ». C'est ce à quoi sans doute fait allusion le P. Sage en parlant de la « victime vivante » qui est « cette source de vie qui, jaillie au Calvaire, répand à jamais sur les hommes les eaux surabondantes de la grâce » (p. 92). Et, en note, il fait justement appel à l'autorité du R. P. Bouëssé, dont l'*Ami* a présenté à ses lecteurs le beau livre *Théologie et sacerdoce* (en 1938, p. 568) : « Les saints docteurs, dit cet auteur, lorsqu'ils désignent l'hostie de nos autels, parlent du Christ qui *a souffert*, du *Christ immolé*, du *Christ tué*. Sous ces participes passés ils n'entendent pas le fait disparu qu'on ne peut qu'évoquer, ni seulement le symbolisme sacramentel des espèces séparées ; ils entendent *une réalité qui demeure* » (p. 134). Pensée extrêmement féconde, qu'on regrette de trouver chez le P. Sage à peine ébauchée. Dom Vonier rappelle, en termes plus exprès, la foi catholique sur ce point : « Toujours et partout le sacrifice eucharistique est offert *in persona Christi ;* le Christ doit être regardé comme le seul célébrant du sacrifice eucharistique aussi véritablement qu'il a offert le sacrifice du Calvaire » (p. 219). Le prêtre visible n'est donc qu'un ministre, un instrument par lequel passe la puissance du Souverain Prêtre. La valeur méritoire du sacrifice du Calvaire ne dépend pas des souffrances et de la mort du Christ, mais de sa libre volonté de souffrir et de mourir : *Passio, in quantum hujusmodi, non est meritoria, quia habet principium ab exteriori ; sed secundum quod eam aliquis voluntarie sustinet, sic habet principium ab interiori et hoc modo est meritoria* (III^a^, q. 48, a. 1, ad 1). C'est bien dans l'acte de volonté par lequel Jésus *a voulu* subir la passion et la mort et les a de fait subies que réside toute la valeur méritoire du sacrifice rédempteur. L'expiation pénale n'a ainsi aucune valeur sans la réparation morale ; mais la réparation morale n'a pu s'exercer en fait, au Calvaire, que dans et par l'expiation pénale déterminée par Dieu. Ainsi, dans le sacrifice rédempteur de la Croix, nous pouvons distinguer deux éléments essentiels : l'oblation et la donation volontaires des actes constituant ce sacrifice étant l'élément *formel ;* l'immolation sanglante, incluse dans les souffrances et la mort en croix, étant l'élément *matériel*.

L'analogie doit nous faire entrevoir, dans la messe, la même dualité d'éléments essentiels constitutifs du sacrifice.

Jésus s'offre lui-même, à l'autel, comme au Calvaire. Mais on peut estimer qu'il n'est pas suffisant d'affirmer que le Christ est prêtre principal à l'autel « parce qu'il a institué lui-même le sacrifice eucharistique et donné aux siens le pouvoir et l'ordre de l'offrir après lui » (P. de la Taille). La

[6] Voir, dans le *Dict. de Théol. cath.*, art. *Messe*, les conclusions de Mgr Ruch, sur S. Cyprien, Origène, S. Hippolyte, S. Irénée (col. 962). Pour les Pères latins, du IVe au IXe siècle, Mgr Gaudel n'hésite pas à dégager les trois conclusions suivantes : 1° L'eucharistie contient un sacrifice : c'est une idée que l'on ne discute pas. Les Pères la reçoivent de la tradition ; 2° Le sacrifice eucharistique est essentiellement un mémorial du sacrifice de la croix ; il inaugure, comme dit S. Jérôme, le culte de la passion ; il est, d'après tous les Pères, essentiellement relatif au sacrifice de la croix ; 3° A ce titre de mémorial, il suppose dans le passé l'immolation rédemptrice qui est unique ; son rôle est de la représenter symboliquement, d'en continuer l'oblation, d'y faire participer les fidèles, d'en communiquer les effets, d'en perpétuer ainsi efficacement le souvenir (col. 990).

logique, semble-t-il, exige que le Christ soit prêtre principal, parce qu'au moment de la consécration, quoique par le ministère du prêtre, il offre encore actuellement le sacrifice de la messe, renouvelant à cet effet les sentiments de soumission, d'obéissance, d'adoration qui l'animaient jadis au Calvaire.

« Les sentiments qui animent ainsi Jésus à l'autel sont ceux-là même qui l'animaient au Calvaire et manifestaient à Dieu sa volonté de souffrir et de mourir pour expier. L'immolation voulue par le Christ et présentée à Dieu sera donc toujours, en fin de compte, l'immolation sanglante du Calvaire ; mais, parce que cette immolation est passée et ne saurait être réitérée, les sentiments qui animent présentement l'âme de Jésus à l'autel ne sauraient constituer un sacrifice, au sens strict du mot, qu'à la condition d'être derechef manifestés d'une manière sensible par l'immolation nouvelle, mystique, mais représentative de l'immolation passée. Simple condition du sacrifice eucharistique, cette immolation ? Non, certes, puisqu'elle seule donne à l'oblation du Christ son caractère sacrificiel. Qu'on définisse, en effet, le sacrifice par l'oblation ou par l'immolation, peu importe. L'immolation mystique, manifestée extérieurement par la double consécration, est l'élément rituel nécessaire au sacrifice ; elle se réfère directement à la chose offerte et ainsi, si nous retenons l'analogie du sacrifice sanglant de la croix, nous le devons concevoir comme l'élément matériel, mais essentiel, auquel s'ajoutent, pour constituer intégralement le sacrifice eucharistique, du côté du Christ et par le ministère du prêtre visible, l'oblation réitérée des sentiments qu'inspiraient au Sauveur ses souffrances et sa mort, et, du côté de l'Eglise, l'oblation faite par le même prêtre visible des sentiments qui animent présentement le corps mystique s'unissant au sacrifice de son Chef et se conformant, autant qu'il est possible à ses dispositions » [7].

A. MICHEL.

Q. — I. Je suis persuadé qu'il est interdit en conscience de vendre des tickets de pain.

Mes confrères me contredisent : « Il n'y a plus qu'à mourir de faim ! » m'objectent-ils. — Qui a raison ?

II. Que dire de la vente des bons d'essence ? On a le droit de faire intervenir dans le prix de vente la valeur d'usage du produit. N'est-ce pas ce qui se passe en vendant un bon d'essence ?

R. — L'expérience de ces dernières années montre clairement que, toutes les fois qu'il y a un déséquilibre important entre la production et la consommation, le jeu normal des échanges se trouve faussé. Il est incontestable qu'avec les ruines accumulées par la guerre l'Europe aurait connu une famine beaucoup plus atroce si l'on y avait laissé libre cours à la loi de l'offre et de la demande.

C'est pour parer à l'éventualité de cette menace que les Etats, gardiens du Bien Commun temporel, se sont efforcés d'assurer le minimum vital de leurs membres par le recours à un système de rationnement et de répartition des denrées les plus indispensables. D'où l'apparition des tickets, des bons, des points, etc... Cette réglementation, qui relève de la justice distributive et de la justice sociale en ce qui concerne la répartition des denrées, intéresse aussi la justice commutative en ce qui concerne les échanges.

L'intervention de l'Etat dans la répartition devait nécessairement s'étendre à la taxation des prix, de sorte qu'un marché officiel était ainsi établi pour les denrées de première nécessité.

Mais, beaucoup de citoyens ne se rendaient compte ni de l'étendue de nos désastres, ni de la gravité de la disette, ni de la nécessité de ces mesures de salut public. Par ailleurs, l'opulence de la veille s'accommodait difficilement des restrictions du jour. Et, comme l'argent ne manquait pas, on vit apparaître un marché occulte, en infraction à ces mesures de sécurité : achat et vente sans respect de la taxe, dissimulation de stocks, trafic de tickets et de bons, soit par fabrication et vente de faux, soit par troc ou vente de tickets et bons officiels. Un problème moral d'une espèce nouvelle se posait à la conscience des citoyens.

Le droit de l'Etat. — Dans la période de crise et de disette que nous connaissons, l'Etat est tout à fait dans son rôle et dans son droit lorsque, intelligemment et humainement, il établit une commune mesure pour les diverses catégories de ses membres et les rationne de manière à assurer à chacun sa part de denrées indispensables. « La justice distributive veille à observer entre les citoyens une égalité proportionnelle, représentée par l'équation de deux rapports. A titre égal, traitement égal : telle est, peut-on dire, sa formule » [1].

Or, ce droit de l'Etat crée nécessairement un devoir pour les citoyens. Cette intervention des pouvoirs publics, motivée par le Bien Commun, crée pour chaque français des obligations de conscience. L'indiscipline des membres devant une telle mesure viole les exigences du Bien Commun et par les tractatations qui en découlent — marché noir, spéculation, mercantilisme, etc. — constitue une atteinte à la justice.

Tickets et Bons. — Lorsque, pour assurer une juste distribution, l'Etat remet à chaque membre des tickets et des bons d'achat, on peut dire qu'il répartit les droits. Tickets et bons représentent un droit, car ils procurent à chacun *le pouvoir moral d'obtenir d'un fournisseur une part déterminée de marchandises.* Mais ces tickets et bons n'ont pas une valeur d'échange car, *par eux-mêmes, ils ne sont pas, comme l'argent, la monnaie, aptes à être échangés.* Ils n'ont pas non plus une valeur d'usage car, *par eux-mêmes, ils ne répondent pas directement à des besoins personnels.* Tickets et bons, effectivement, ne représentent pas une valeur économique et ils ne correspondent pas à un prix. Ils sont tout simplement *un moyen de répartition et de contrôle.*

Néanmoins, l'ingéniosité du mercantilisme a bien su leur créer une valeur ! Nul n'ignore, en effet, qu'en outre des tickets et bons officiels, distribués par l'Etat, il existe de faux tickets et de faux bons, fabriqués par des spécialistes, qui les vendent ou les échangent clandestinement. Devenus moyens

[7] Cet aperçu final est extrait de notre article *Messe*, *Dict. de théol. cath.*, t. x, col. 1274.

[1] A. Vermeersch : *Principes de Morale Sociale*, I, p. 49.

onéreux de se procurer des marchandises, les tickets et bons jouent alors le rôle d'une monnaie complémentaire.

* *

Qu'en pense la Morale ? — Envisageons : 1° la fabrication et le trafic de faux tickets et bons ; 2° la question du troc.

1° *La fabrication de faux titres* de ravitaillement s'apparente à celle de la fausse monnaie. On peut en dire autant, d'ailleurs, de *la distribution de cartes supplémentaires* faite par les fonctionnaires chargés de la répartition. Quant au *trafic de ces cartes*, il est un mode d'exploitation de la disette.

Dans ces trois cas, il y a certainement un délit juridique que tiennent à souligner les gouvernants en le punissant de peines sévères. Mais il y a aussi une *faute morale*, qui peut être grave, contre la charité et la justice sociale, voire même contre la justice commutative. La charité et la justice sociale sont lésées par les restrictions supplémentaires imposées à la collectivité, l'avilissement inévitable de la monnaie et la recrudescence du marché noir, de même que par l'hostilité croissante des petites gens contre les profiteurs de disette. Or, ce sont là les effets normaux du trafic organisé des cartes d'alimentation et autres tickets ou bons. L'abondance ou même l'aisance chez quelques-uns est une insulte à la nécessité et aux privations de la majeure partie de la population. Et cette insulte est d'autant plus injurieuse qu'elle est provoquée par l'emploi de moyens malhonnêtes de ravitaillement : des cartes fausses. En outre, la justice commutative est lésée par les bénéfices acquis sur la vente de ces faux tickets. Ici, tout l'argent ainsi amassé constitue un vol, au même titre que la fortune édifiée sur le trafic de fausses monnaies. Les tickets, en dépit des conventions entre faussaires et acheteurs, n'ont aucune valeur d'échange. De sorte que les auteurs de ces spéculations sont tenus à restitution.

Quant à l'employé du ravitaillement qui trafique avec les cartes officielles, son cas n'est pas à distinguer du précédent et ses responsabilités sont identiques, tant à l'égard de la justice sociale qu'à l'égard de la justice stricte qu'il lèse doublement dans la répartition malhonnête des cartes et dans la recherche de bénéfices illicites.

2° Reste *la question du troc*, c'est-à-dire l'échange de tickets officiels contre d'autres tickets officiels destinés à des objets différents, v. g. échange de tickets de pain contre le ticket d'une ration de vin ou d'huile.

Ce problème du troc est assez épineux.

Sans doute, à l'heure présente, le troc est encore le seul moyen de se procurer des objets indispensables à la vie ou au travail et, dans bon nombre de cas, pratiqué à petite échelle entre voisins, parents et amis, il ne lèse pas réellement la communauté mais facilite plutôt des arrangements particuliers, en marge de la réglementation mais pas contre elle : les prévisions du ravitaillement et les disponibilités n'en sont pas altérées.

Cependant, le troc n'est avantageux que pour ceux qui peuvent troquer et, *systématisé*, il porte atteinte à la monnaie et entraîne des abus, en créant des disproportions entre les valeurs des objets troqués, l'une des parties abusant de la nécessité de l'autre partie.

C'est pourquoi, si, cette pratique paraît acceptable actuellement, aussi longtemps qu'elle demeure dans les limites du rationnement et à une échelle restreinte, elle devient condamnable utilisée comme système habituel d'échange : la justice sociale et la charité interviennent ici pour interdire tout ce qui est de nature à fausser le jeu des échanges honnêtes, à favoriser les « troqueurs » au détriment de ceux dont le pouvoir d'achat se trouve avili v. g le cordonnier cédera sans bon une paire de brodequins au paysan qui lui offre 5 ou 6 kgs de lard, mais n'aura rien à vendre à l'ouvrier qui dispose seulement d'un bon de chaussures et d'un billet de 1.000 francs.

Evidemment, ce n'est plus seulement la justice sociale mais bien la justice commutative qui s'opposerait à la « vente » de tickets ou de bons officiels de rationnement, puisque, par destination, ces objets ne doivent pas être vendus.

— Mais, objectera-t-on, est-ce qu'un bon d'essence ne représente pas une valeur d'usage et n'est-il pas juste, dès lors, que son détenteur, s'il s'en dessaisit, se fasse rétribuer cette valeur ?

— Le bon d'essence, pas plus que le ticket de pain, n'a une valeur d'usage. C'est l'essence, le pain, qui ont une valeur. Le bon n'est qu'une permission d'acheter de l'essence. *Accidentellement*, on peut admettre cependant que le détenteur d'un bon d'essence s'en dessaisisse pour rendre service à autrui, alors qu'il en aurait eu lui-même l'utilité. Cette privation de l'essence par cession de bon représente alors pour son détenteur un manque à gagner. A ce titre-là, on comprendrait que le détenteur réclame, non pas le prix du bon — il n'y en a pas — mais *un dédommagement*.

— Et si le possesseur du bon n'en a pas un réel besoin ?

— Si ce « possesseur » avait réellement le sens social, il aurait refusé ce bon lors de la distribution... ou bien il le remettrait à l'autorité compétente avant qu'il soit périmé... Mais, supposons qu'il considère comme un droit d'en disposer et qu'il le remette à une personne qui, avec l'essence obtenue, va pouvoir vaquer à ses affaires et, de ce fait, s'enrichir. Est-ce que le détenteur du bon peut alors, en prévision de l'utilité qu'en retirera son protégé, lui demander *une récompense* pour cette cession ? Certains le pensent : le service ainsi rendu, et qui n'est pas dû, peut, disent-ils, être estimé à prix d'argent. *Cependant, étant donné la situation présente, il semble que la justice sociale interdise une telle pratique dont l'effet le plus évident sera d'avantager l'individu en nuisant à la collectivité.* Il ne faut pas se dissimuler, en effet, que l'essence ainsi achetée avec *une surtaxe*, qui peut être *considérable*, fera partie des frais de transport d'un commerçant ou d'un homme d'affaires qui sera bien obligé de compter ce supplément dans ses frais généraux. Ainsi, au total, c'est encore la collectivité qui paiera. Et cet inconvénient, à l'heure actuelle, paraît assez grave pour que soit moralement blâmable la pratique trop courante qui considère la cession onéreuse des bons d'essence comme une simple reconnaissance de leur valeur d'usage. Bien plus, si l'on se réfère à l'opi-

nion commune des théologiens, qui refuse de voir *dans l'affection spéciale de l'acheteur pour un objet et dans l'utilité qu'il peut en retirer*, un motif, valable en conscience, autorisant à augmenter le prix juste de cet objet, il y aurait lieu de conclure que *la justice commutative elle-même interdit tout dédommagement sur la cession d'un bon par un détenteur qui n'en a pas un réel besoin.*

Et les acheteurs ? — Que penser alors de ceux qui achètent tickets ou bons de rationnement ?

En règle générale, on peut répondre qu'ils participent aux responsabilités des fauteurs du marché noir.

Lorsqu'il s'agit de faux tickets, de faux bons, — et il n'est pas toujours facile de savoir ! — leurs acquéreurs se rangent parmi ceux qui faussent l'équitable répartition des denrées et qui encouragent le trafic des profiteurs de disette : ils contribuent ainsi à la diminution des rations individuelles, à l'augmentation du coût de la vie et au mécontentement général.

Ils pèchent — et parfois gravement — contre la charité et la justice sociale.

« *Il n'y a plus qu'à mourir de faim !* » s'exclament certains. — Non. Il n'y a plus qu'à supporter tous ensemble, et dans une égale compréhension de la situation, notre condition misérable. C'est certainement, pour une grande part du moins, parce que beaucoup de Français, dans la crainte de mourir de faim, ont donné au marché noir un tel développement, que nous nous trouvons, aujourd'hui encore, réduits à des portions de famine.

Que le rationnement crée des situations difficiles, tragiques même, nul n'en disconvient. Mais le bien commun, qui n'est pas un vain mot, demande à chacun de se plier le plus courageusement possible à une réglementation nécessaire, faisant taire les exigences qui, pour être satisfaites, portent atteinte à l'ordre général et à l'égalité dans les restrictions.

Par ailleurs, dans les heures graves que nous vivons, il serait temps de se convaincre que nul n'a le droit, jugeant à sa fantaisie les décisions de l'autorité publique, d'en paralyser les effets par des contre-mesures inspirées de l'égoïsme et de la licence beaucoup plus que du souci de l'intérêt général.

Néanmoins, — à la rigueur — un correctif peut être toléré à ces considérations générales. On admet qu'un particulier, notamment un père de famille, pour assurer à ses enfants le strict minimum, se trouve dans l'obligation de rechercher un complément de ravitaillement et ne puisse, hélas ! le trouver, qu'en offrant de l'argent en échange de quelques tickets, particulièrement s'il s'agit de procurer du lait à des enfants ou à des malades. Encore faut-il que l'acheteur soit sûr de la provenance honnête des tickets, que son insistance ne prenne pas le sens d'une pression exercée sur le possesseur des tickets, que le prix offert ne soit pas une surenchère à la malhonnêteté et que cette dérogation demeure *exceptionnelle*.

* *

En conclusion. — Il est bien évident que la spéculation sur la misère publique par le trafic des tickets et bons de rationnement est moralement sans excuses.

Il est évident que l'ingéniosité des mères de famille, à qui le respect des dispositions légales inspire de véritables acrobaties culinaires, excuse facilement certaines petites entorses aux rigueurs de la répartition. Socialement, ces infractions sont beaucoup moins graves que celles des trafiquants ; moralement, elles ont des circonstances atténuantes et parfois... absolvantes !

Mais, entre ces cas extrêmes, il reste le grand nombre de ceux qui ne veulent pas admettre l'état de disette général et qui ont décidé de ne se priver de rien, continuant à bien manger même à des prix astronomiques et sans souci de la collectivité. Leurs responsabilités sont lourdes, certainement.

En un temps où le social occupe tous les esprits, on peut dire que l'égoïsme, individuel et collectif, assiège toutes les activités et, bien souvent, les inspire et les détermine. Curieuse époque, en vérité, pleine de contrastes et de contradictions ! Elle aspire cependant à cette rencontre de la justice et de la paix, mais ce fruit ne peut être cueilli que dans la Vérité, seule capable de nous libérer de nous-mêmes et de nos servitudes ! P. S.

Q. — L'Eglise semble attacher une assez grande importance à ce que le baptême soit conféré dans son intégrité conformément au Rituel, et qu'après un éventuel ondoiement soit assuré le complément de cérémonies.

Si, dans le cas de baptêmes douteux — par exemple lors de l'abjuration des protestants — l'infusion de l'eau est faite « sous condition », pourquoi n'est-il jamais question de compléter ces cérémonies par les Onctions avec l'huile des catéchumènes et avec le saint Chrême ?

Si l'Eglise ne veut pas imposer aux nouveaux convertis ce surcroît de cérémonies, est-il du moins permis au prêtre d'en user *ad libitum*, lorsque les circonstances lui paraissent favorables ?

R. — I. En règle générale, le baptême doit être administré avec tous les rites et toutes les cérémonies prescrits par le Rituel (Rit., tit. II, I, n° 26, et *Codex*, can. 755, § 1). C'est ce qu'on appelle le *baptême solennel.*

Le *baptême privé* [1], c'est-à-dire celui qui est administré sans les cérémonies prescrites, est permis dans deux cas seulement [2] :

a) Dans le cas de danger de mort (Rit., tit. II, I, n° 28, et *Codex*, can. 759, § 1). Pour conférer ce baptême, le ministre qui n'est ni prêtre ni diacre doit se contenter de ce qui est nécessaire à la validité du sacrement, c'est-à-dire l'ablution sacramentelle avec la forme correspondante, mais, autant que possible, en présence d'un ou de deux témoins (Rit., tit. II, I, n° 16, et *Codex*, can. 742, § 1).

Si le ministre du baptême privé est diacre ou prêtre, il doit, en outre, accomplir les cérémonies qui *suivent* le baptême, c'est-à-dire l'onction avec le Saint-Chrême, la tradition du voile blanc ou de la robe blanche, et du cierge allumé (Rit., tit. II, I, n° 28, et can. 759, § 1). Les cérémonies omises devront être suppléées *à l'église* dès que possible, quelle qu'ait été la raison de cette omission (can. 759, § 3).

[1] On l'appelle vulgairement ondoiement. Nous éviterons d'employer ce terme qui n'est pas canonique.

[2] Il s'agit ici de la règle générale de l'Eglise ; certains diocèses peuvent avoir des indults permettant le baptême privé hors le cas de danger de mort.

b) Hors le cas de danger de mort, mais seulement pour les *hérétiques adultes* qui, avec la permission de l'Ordinaire, sont baptisés *sous condition* (Rit., tit. II, I, n° 28, et can. 759, § 2). Dans ce cas, il n'y a pas lieu de suppléer les cérémonies, Rituel et Code sont formels. En effet, un hérétique qui se convertit reçoit le baptême *dans* l'église (après son abjuration, sa profession de foi et l'accusation de ses fautes, et avant de recevoir l'absolution sous condition et de faire la sainte communion). Ce serait pour le moins étrange de conférer seulement le baptême privé, puis, aussitôt après, de suppléer les cérémonies.

Mais qu'on remarque bien que ce cas de collation de *baptême privé* n'est permis que si le baptême est conféré *sous condition* (c'est-à-dire si on a des doutes, non pas sur l'administration, mais sur la validité du baptême reçu dans l'hérésie). Si le baptême est conféré *absolute*, le baptême privé n'est pas permis. Il faut alors donner le baptême avec tous les rites et cérémonies [3].

II. — Mais si la législation ecclésiastique *permet* de conférer le baptême privé aux hérétiques dans les conditions ci-dessus rappelées, elle n'en fait pas une obligation : l'Ordinaire du lieu *peut* permettre la collation du baptême privé aux *hérétiques adultes* qui sont baptisés *sous condition*. Tel est le sens du can. 759, § 2. Dès lors, si l'on ne veut pas user de cette faculté accordée par le Droit, il est loisible d'appliquer la règle générale, à savoir conférer le baptême solennel. Mais ici, attention :

a) Pour conférer le baptême (soit *absolute*, soit *conditionate*) à un adulte [4], il faut, hors le cas de nécessité, obtenir la permission de l'Ordinaire (Rit., tit. II, cap. I, n° 18, et III, n° 2 ; *Codex*, can. 744), l'évêque se réservant bien souvent de conférer, dans sa cathédrale, le baptême des adultes en la vigile de Pâques ou de Pentecôte [5], selon l'antique usage et le désir actuel de l'Eglise (can. 772). Voir, sur ce point, les Statuts diocésains [6]. Lire également, pour les autres conditions le chapitre III du titre II du rituel, et le Code, spécialement les canons 752 et 753.

b) Quelle formule employer ?

Régulièrement, les hérétiques doivent être baptisés selon la formule du baptême des adultes (*Saint-Office*, 27 mars 1683, 30 novembre 1872, 21 février 1883). La même conclusion découle d'ailleurs du rituel, au chapitre du baptême des adultes (tit. II, cap. III, n° 12), où il est dit en substance que l'hérétique doit être baptisé de nouveau si, à son premier baptême, la matière ou la forme prescrites n'ont pas été gardées ; si, dans le premier baptême, la matière et la forme prescrites ont été observées, on suppléera seulement les cérémonies, à moins que l'Ordinaire du lieu n'en décide autrement.

Toutefois, s'il y a une raison sérieuse de ne pas employer le rite des adultes, on pourra, avec la permission de l'Ordinaire, employer le rit des enfants (Rit., tit. II, I, n° 26, et *Codex*, can. 755, § 2).

En résumé, et pour répondre plus directement à la question posée : Pour le baptême des adultes (y compris les hérétiques baptisés sous condition), on peut, avec la permission de l'Ordinaire :

a) soit employer le rit des adultes ;

b) soit employer le rit des enfants ;

c) soit, mais seulement quand il s'agit d'hérétiques *adultes* qui sont baptisés *sous condition*, conférer simplement le baptême privé.

Quand les circonstances paraissent favorables, il serait bon de conférer le baptême solennel, après en avoir expliqué le sens et les cérémonies au catéchumène. Cela ne pourra que l'attacher plus fortement au Christ dont il devient le disciple.

[3] Il en serait de même si le baptême était administré sous condition à des enfants baptisés d'abord dans l'hérésie. Le cas peut se présenter.

[4] Quand il s'agit de baptême, on entend par « adulte » tout individu qui jouit de l'usage de la raison. Un enfant de sept ans (ou même moins) peut donc être censé adulte (cf. Rit. tit. II, I, n° 19 2° ; can. 745, § 2, n° 2). On entend par « enfant » celui qui n'a pas l'usage de la raison, quel que soit son âge.

[5] Ces deux jours (et pendant toute la semaine suivante) il y a, au canon de la messe, dans le *Hanc igitur*, une allusion expresse aux néophytes qui viennent d'être baptisés : « ... *pro his quoque, quos regenerare dignatus es ex aqua et Spiritu Sancto* ».

[6] Les Statuts Synodaux du diocèse de Valence, par exemple, disent (article 177, § 1) : « Hors le cas de nécessité, les adultes ne peuvent être baptisés sans notre autorisation. Toutefois, Nous permettons, sans autorisation spéciale, le baptême d'adultes n'ayant pas dépassé treize ans révolus, lorsqu'ils sont nés de parents catholiques. »

LITURGIE

Q. — Les auteurs affirment qu'un organiste tenu à l'office ne satisfait pas à son obligation s'il se contente d'accompagner le chant. Il doit donc, selon eux : *a*) ou bien chanter avec l'un des deux côtés du chœur ; *b*) ou bien, s'il est trop loin, tout réciter *privatim*.

Or, il y a des organistes auxquels l'attention que réclame d'eux le clavier ne laisse pas la possibilité d'unir leur voix à celles d'un côté du chœur. Seraient-ils donc obligés de recommencer *privatim* l'office auquel ils ont pris part ? Ou bien ne pourraient-ils pas bénéficier de la dispense dont, en un cas semblable, jouissent les officiers du chœur ?

R. — I. Les partisans [1] de l'opinion alléguée par notre consultant admettent que, si, au cours de la célébration chorale d'une heure canoniale, une occupation se rapportant à ladite célébration (la préparation immédiate d'une leçon de matines, un encensement, etc.), vient empêcher momentanément quelqu'un, astreint lui-même à la récitation de l'office divin, d'articuler et de suivre telle ou telle partie — d'ailleurs peu considérable — de la psalmodie, celui-là n'a pas à suppléer en son particulier ce qu'il a ainsi omis [2].

Par contre, suivant les mêmes auteurs, lorsqu'un organiste tenu personnellement à la récitation du bréviaire se trouve uniquement occupé, v. g. pendant tout le chant des vêpres, à accompagner ce chant, sans pouvoir à aucun moment unir sa voix à l'un des deux chœurs, il ne satisfait pas à son

[1] Entre autres : S. Alphonse de Liguori, *Theologia moralis*, l. IV, n. 143, notandum 3° ; — Maugère, *Le Bréviaire romain commenté*, p. 51 ; — Berardi, *Praxis confessariorum*, t. III, n. 229 et 230 ; — Prümmer, *Manuale theologiæ moralis*, t. II, n. 374 ; — Vermeersch, *Theologiæ moralis principia, etc.*, t. III, n. 46, 3.

[2] « ... Servitium chori, rei levitas et sæpe indeterminatio, necnon periculum scrupulorum, efficiunt ut obligationem recitandi omissa ponere non expediat ; unde dicitur quod tunc chorus supplet. » (Berardi, *loc. cit.*, n. 229).

obligation, et il doit en conscience réciter privément ces vêpres : « Ex una parte enim, dit Berardi (*loc. cit.*, n. 230), organum verba non profert, et ex alia non de levis momenti, bene vero de integræ horæ omissione ageretur ; unde tunc ratio, quod organum pulsans in servitium chori occupetur, ad excusandum (secus ac *n. præc*) non sufficit. »

II. — Il y a toutefois, en ce qui concerne l'organiste accompagnateur, une autre opinion, moins sévère que la précédente. « In choro, — lisons-nous dans le manuel de théologie morale d'Ærtnys Damen [3], — probabiliter non tenentur omissa supplere ii qui, dum alii cantant, parant aut transferunt libros, perquirunt psalmos, *pulsant organa* [4], vel alia choro necessaria peragunt ; quia, dum ali quis occupatur in rebus ad officii celebrationem pertinentibus, totus chorus pro eo supplet. »

Que cette seconde opinion soit vraiment probable, il suffit, pour s'en convaincre, d'interroger l'histoire des heures canoniales. A l'origine, en effet, elles étaient toujours destinées à être psalmodiées *en commun*. C'est à l'église, en présence du peuple chrétien, que, dès l'abord, furent célébrées, plus ou moins solennellement, par tout le clergé, celles de ces heures dont l'institution est la plus ancienne [5].

Il est évident que l'obligation de célébrer ces mêmes heures canoniales était alors essentiellement une obligation *collective*, c'est-à-dire une obligation atteignant comme tel *le corps entier* constitué par tout le clergé de la localité [6]. Chacun des membres du clergé présent pouvait donc être considéré comme ayant pleinement satisfait, pour sa part, à ladite obligation, si, à chaque instant de la célébration chorale, il avait normalement accompli ce qui lui incombait alors dans cette célébration.

Or, depuis qu'à côté de la célébration chorale des heures canoniales s'est introduite leur récitation privée, aucun acte du Saint-Siège n'est venu modifier, pour le chœur, la discipline primitive que nous venons de rappeler. Celle-ci, au contraire, se trouve confirmée et sanctionnée par une décision de la S. C. du Concile, du 9 juillet 1921, ad 4 [7]. D'après cette décision, lorsque, — tout en présidant, au *secretarium* ou au chœur, la psalmodie de l'heure canoniale de tierce ou de none immédiatement avant de célébrer la messe solennelle pontificale, — l'évêque lit les prières de la préparation à cette messe, prescrites par le Cérémonial des évêques (L. II, c. VIII, n° 7-10), il satisfait du même coup à l'obligation de dire cette même heure, bien qu'en réalité il n'ait rien récité des psaumes assignés à celle-ci.

Il ressort de là que, contrairement à la première opinion, la quotité des parties d'office normalement omises n'a point, en pareil cas, à entrer en ligne de compte : « Communiter admittitur, dit à ce sujet Mgr Callewaert (*op. cit.*, n° 204), *eos* [qui *in choro* recitant] etiam satisfacere, si de sua parte pauca omittant thurificando vel alia choro necessaria peragendo. Sed hoc videtur non restringendum ad sola *pauca* si quis, dum est in choro et pars chori, a recitatione prohibeatur occupatione quæ juxta rubricas ad chori servitium pertinet [8]. »

Faut-il, en ce qui concerne l'organiste accompagnateur, recourir à cette sorte d'axiome : *Totus chorus pro eo supplet ?* — Nous ne le pensons pas. Du moment que, dans le concert de la psalmodie chorale, cet organiste fait consciencieusement la partie qui lui incombe, il n'y a lieu pour lui à aucune suppléance.

[3] *Theologia moralis* (1932), t. I, p. 671, n. 1120, *quær.* 2°.

[4] Il s'agit évidemment ici de l'orgue d'accompagnement.

[5] Cf. Callewaert, *De Breviarii Romani liturgia*, n. 203 ; — Tanquerey, *Synopsis theologiæ moralis et pastoralis*, t. III, n. 1073, d.

[6] « Omnes recitantes [officium in choro] unum veluti corpus constituunt. » (D'Annibale, *Summula theologiæ moralis*, part. III, n. 151).

[7] Cf. *Ami* 1921, p. 606-607.

[8] L'auteur allègue ici la décision précitée de la S. C du Concile.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus bibliographiques

PETRI HISPANI. — **Summulæ logicales, quas... edidit I. M. Bochenski, O. P., in Universitate Friburgensi Helvetiorum professor. — In-8 de XXIII-143 p., 550 lires. — Turin, Marietti.**

« Pierre d'Espagne » est un nom bien connu des historiens de la philosophie et de la médecine. Il fut pape, sous le nom de Jean XXI (septembre 1276 - mai 1277) et il est l'auteur des *Summulæ logicales*, dont le P. Bochenski, nous donne aujourd'hui une édition d'après le manuscrit 1205 *Reg. Lat.*

Les *Summulæ* de Pierre d'Espagne sont un excellent manuel scolaire de logique mineure : leur réédition est opportune, et il serait à souhaiter que professeurs et étudiants y puisent cet art du raisonnement précis et exact qui fait, hélas ! si souvent défaut dans les œuvres philosophiques contemporaines.

Depuis longtemps on réclamait une nouvelle édition de l'œuvre de Pierre d'Espagne. Le P. Bochenski a comblé la lacune et doit en être félicité.

Dom Gaspar LEFEBVRE, O. S. B. — **« Liturgie », ses principes fondamentaux. — Abbaye de St-André-lez-Bruges (Belgique).**

Réédition d'un ouvrage bien connu, paru en 1929, mais qui n'a rien perdu de sa valeur. Désirant donner aux fidèles le goût de cette vie liturgique si riche pour la piété et qui se trouve dans la messe, les sacrements, les sacramentaux, l'Office divin, le cycle des fêtes de l'année, le R. P. s'efforce de faire découvrir tous les trésors contenus dans la liturgie catholique. — Deux appendices :

1. *Liturgie et Action catholique*. Le titre, à première vue, pourrait surprendre ; et pourtant, si l'A. C. est « la participation des laïcs à l'apostolat hiérarchique », c'est en tant que baptisés et confirmés qu'ils prennent une part active à l'apostolat officiel. Or c'est également le baptême et la confirmation qui donnent aux laïcs le droit et le devoir de participer au culte liturgique de la Hiérarchie. La Liturgie et l'Action catholique ne sont donc, au fond, que les deux aspects d'une même grande réalité : la participation des laïcs à toute la vie de l'Eglise. Toutes les grâces surnaturelles, celles du baptême et de la confirmation qui nous configurent au sacerdoce de Jésus, celles de l'Eucharistie et de tous les autres sacrements entretiennent l'esprit surnaturel intense nécessaire à un véritable apostolat. La grande prière de l'Eglise dans